PAUL RÉE'S LEHRE VOM GEWISSEN UND DIE KRITIK DERSELBEN BEI THEODOR ELSENHANS UND H. G. STOKER

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT I. SEKTION DER LUDWIG MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

EINGEREICHT DURCH
HERMANN BERTELE

MÜNCHEN 1927
DRUCK VON CARL AUG. SEYFRIED & COMP. (CARL SCHNELL UND SÖHNE)

Referent:
Geheimrat Prof. Dr. Erich Becher

Tag der mündlichen Prüfung: 30. Juli 1926

Meinen beiden auf dem Felde der Ehre
gebliebenen Brüdern
Eugen und Helmuth.

Inhaltsangabe.

	Seite
Einleitung.	7
I. Die Lehre Rée's.	
A. Die Entstehung des Gewissens nach Rée.	9—14
B. Die Stellungnahme zu Kant und Schopenhauer.	15—20
C. Vergeltung, Gerechtigkeitsgefühl und Rache.	21—28
D. Gewissensbiß und Schuldbewußtsein.	28—30
E. Die historische Deutung von Gut und Böse.	31—32
F. Praktische Wirksamkeit des Gewissens.	32—35
G. Sympathie und Antipathie.	35—36
H. Mitleid.	36—38
J. Die allgemeinen Grundlagen der Gewissenstheorie Rée's.	39—44
II. Die Kritik der Rée'schen Gewissensdeutung bei Elsenhans.	
A. Die psychologische Betrachtung des Gewissens bei Elsenhans.	45—48
B. Der Versuch eines Nachweises einer Gewissensanlage.	48—52
C. Die Entwicklung des Gewissens.	52—53
D. Die Arten des Gewissens.	53—54
III. H. G. Stokers Stellungnahme zum Gewissensbegriff und seine Kritik der Rée'schen Gewissensdeutung.	
A. Die Formulierung der Gewissensbegriffe bei H. G. Stoker.	55—57
B. Die Arten des Gewissens.	57—67
C. Reue und Schuldenthebung.	67—72
D. Stokers Stellung zum Entwicklungsgedanken.	72—76
Schluß.	77

Einleitung

Wir geben hier eine Darstellung des Réeschen Versuchs einer rein historischen und evolutionistischen Erklärung des Gewissens, um daran anschließend zwei der bedeutendsten Monographien über das gleiche Thema aus der neuesten Zeit zu behandeln. Diese beiden neuen Arbeiten stammen von Theodor Elsenhans und H. G. Stoker. Sie stellen nicht nur eine Kritik im eigentlichen Sinne dar, sondern sind durch eine grundsätzlich andere Einstellung Rée gegenüber gekennzeichnet. Doch die Art ihrer grundsätzlich anderen Stellungnahme wollen wir hier behandeln, um daran die spezielle Fassung ihres Begriffes des Gewissens zu untersuchen. Elsenhans macht diesen Begriff zum Ausgangspunkt einer Psychologie der Ethik, während sich Stoker um eine rein phänomenologische Behandlung des Begriffes bemüht.

I. Die Lehre Rée's.

A. Die Entstehung des Gewissens nach Rée.

Seiner Abhandlung „Die Entstehung des Gewissens", stellt Paul Rée folgendes Vorwort voraus: „Die Elemente, aus denen sich das Gewissen bildet, sind:

1. Die Strafe.
2. Die Strafsanktion durch die Gottheit.
3. Moralische Gebote und Verbote.

Die Entstehung dieser Elemente haben wir in der Geschichte, die Entstehung des Gewissens selbst im einzelnen Menschen aufzusuchen."[1])

Diesen Richtlinien folgt nun die Untersuchung Rée's. Er gibt eine historische Darstellung der Entstehung der Strafe und der Entwicklung der Annahme von göttlichen Strafsanktionen, ferner eine historische Erklärung des Ursprunges moralischer Gebote und Verbote, und zuletzt behandelt er dann die Entstehung des Gewissens im einzelnen Menschen, welchen letzteren Teil seiner Arbeit Rée den psychologischen nennt.

Zunächst gibt nun Rée in langen historischen Betrachtungen über das Moment der Rache, über die Übernahme der Rache durch den Staat in der Form der Strafe, über die Sanktion dieser Strafen durch die Gottheit, als deren Vertreter der Staat handelt, und über die allmähliche Bildung von moralischen Geboten und Verboten, als deren Hüter ebenfalls in Vertretung der Gottheit der Staat auftritt, eine Darstellung von der Bildung und Wandlung des Gewissensinhaltes.

Dabei glaubt er den Beweis liefern zu können, daß das Gewissen zu allen Zeiten ein anderes war, und er kommt so zu dem Schlusse, daß das Gewissen lediglich der Ausfluß der ge-

[1]) P. Rée, Die Entstehung des Gewissens, Vorwort.

gebenen und gewordenen äußeren Verhältnisse sei. Diese äußeren Verhältnisse und Erfahrungen schaffen das Gewissensbewußtsein in uns.

„Das Gewissen ist ein Bewußtsein, welches die einen Handlungen für löbliche, andere für tadelnswert erklärt.

Schuldbewußtsein ist ein Bewußtsein, welches uns eine vollbrachte Handlung als tadelnswert, als strafwürdig darstellt.

Eigenschaften sind Tugenden, bedeutet: ein Bewußtsein in mir lobt sie.

Eine Handlungsweise ist gut, ist Pflicht, bedeutet: ein Bewußtsein in mir gebietet sie.

Handlungen sind unrecht, sind böse, bedeutet: ein Bewußtsein in mir verdammt sie.

Eine Handlungsweise ist recht, bedeutet: entweder ein Bewußtsein in mir befiehlt sie, oder: ein Bewußtsein in mir gestattet sie.“[2])

So macht Rée eigentlich den Bewußtseinsbestand zur Grundlage seiner außermetaphysischen Darstellung des Gewissensbegriffes.

Im Sinne der Bentham'schen Unterscheidung von eulogistischen und dyslogistischen Wörtern versucht Rée in einem Kapitel über Konnotationen nun zunächst darzulegen, daß es zwei Gruppen von Wörtern gebe:

1. Unparteiische, indifferente, neutrale, die kein Werturteil enthalten. Sie haben weder eine tadelnde noch eine lobende Nebenbedeutung, so: Baum, Löwe, gehen.

2 Parteiische Wörter; durch sie wird zunächst auch etwas Gegenständliches bezeichnet, etwa ein Vorgang, eine Empfindung oder eine Handlung; außerdem aber bieten sie noch ein Werturteil über ihren Gegenstand. Sie haben eine tadelnde oder lobende Nebenbedeutung, wie z. B. die Wörter: Neid, Mitfreude, Feigheit, Tapferkeit, Mord, Aufopferung.

Rée nennt nun die eine Hälfte der letzteren Wörter die gegenständliche, objektive, die andere Hälfte die urteilende, subjektive. Diese subjektive Hälfte ist es, die dem Worte seinen jeweils

[2]) P. Rée, E. d. G., S. 251.

verschiedenen moralischen Charakter gibt. Durch diese subjektive Hälfte wird das Wort zu einem Werturteil über den Gegenstand.

Nach Rées Ansicht bemächtigen sich unweigerlich eines jeden die Werturteile seiner Kulturstufe. Aber: „Der Freigeist kann sich freimachen von den unmerklich in ihn gedrungenen, unwillkürlich von ihm gehegten sittlichen Anschauungen, und gerade dieser Umstand beweist, daß sie auf dem bezeichneten Wege in ihn gelangt sind. Wären sie a priori, so würde er sich ebensowenig ihrer entledigen können, wie etwa der räumlichen und zeitlichen Anschauung.“[3])

Handlungen, Gesinnungen, so führt Rée aus, welche das gemeinsame Merkmal haben, andern verderblich zu sein, stellen sich uns überschüttet mit Tadel von Kindheit an dar. Dem Individuum gestaltet sich dadurch in seinem Bewußtsein eine Beurteilung, die ihm als letzte feststeht und nur übersinnlich noch deutbar erscheint. In der Gattung sind jedoch einst diese Schätzungen um des Wohles der Menschheit willen kreiert worden.

Die lobenden und tadelnden Urteile müssen also nach Rée an zwei Punkten ihrer Laufbahn betrachtet werden:

1. In der Geschichte; hier ist zu untersuchen, wann, durch wen und aus welchen Motiven sie geschaffen worden sind.

2. In den später geborenen Individuen, welche die fertigen Urteile aufnehmen.

Rée meint nun: „Ausgerüstet mit dieser fundamentalen Unterscheidung zwischen Gattung und Individuum, zwischem dem, was früher einmal in der Geschichte der Menschheit Folgenschweres sich ereignet hat, und dem, was die später Geborenen erfahren und in ihrem Bewußtsein erleiden, können wir dann den uralten Streit der Ethiker schlichten, deren eine Hälfte behauptet, die Handlungen seien zu tadeln oder zu loben, je nach dem sie von einem übersinnlichen Bewußtsein in uns für tadelnswert oder löblich erklärt würden; während die andere Hälfte Lob und Tadel aus den Folgen der Handlungen (den wohltätigen oder verderblichen) herleitet.“[4])

[3]) P. Rée, E. d. G., S. 173.
[4]) P. Rée, E. d. G., S. 174.

Z. B.: Der Mord ist schlecht, bedeutet jenen Ethikern: Eine geheimnisvolle, sicherlich nicht irdische Stimme im Menschen verbietet ihn.

Der Mord ist schlecht, bedeutet hingegen diesen Ethikern: Er ist in seinen Wirkungen verderblich für Andere; er ist genau nur in dem Sinne schlecht, in welchem etwa ein Schlangenbiß oder Erdbeben schlecht sind.

Nun fragt Rée: Ist psychologisch betrachtet die letztere Ansicht nicht falsch? Sie sieht den Mord nur von einer passiven Seite, gleichsam bloß von der Seite des Ermordeten. Aber wie er zwei Personen voraussetzt, so muß er auch von zwei Seiten her ins Auge gefaßt werden. Für den Ermordeten nur wie ein tötendes Ereignis schlecht, ist er, als Handlung des Mörders betrachtet, doch — wie dessen eigenes Bewußtsein und das der unbeteiligten Zuschauer aussagen — eine an sich schlechte, jedem verbotene Handlungsweise. Dies psychische Faktum darf nicht übersehen werden. Die Linie mündet im Opfer, aber sie entspringt im Täter. Ebenso sind Raub, Betrug, Diebstahl, wenn man auf den Betroffenen blickt, schädlich, wenn man auf den Urheber blickt, nach Aussage des Bewußtseins verwerflich.

Schädlich (in den Folgen) und schlecht (im Vollbringer) bestehen somit als gleichberechtigte Prädikate nebeneinander.

Rée betont: Räuberei ist schlecht, bedeutet keineswegs Räuberei ist (in ihren Folgen) schädlich, sondern: sie ist, wie eine unergründliche, scheinbar von Gott herrührende Stimme im Menschen verkündet, tadelnswert. Nicht anders verhält es sich mit guten Handlungen.

Hieraus folgert Rée:

Psychologisch betrachtet haben also die Metaphysiker recht: die Handlungen sind eben nicht mit ihren Folgen zu identifizieren.

Er führt Whewell an, der sagt: „Meint ihr das Nämliche, wenn ihr eine Handlung gut und wenn ihr sie nützlich nennt?“[5]) Die Frage sei nicht, ob gute Handlungen nützlich sind — das könnten wir als ausgemacht annehmen — sondern ob das Prädikat „gut“

[5]) P. Rée, E. d. G., S. 176.

nicht etwas anderes besagt als: die Handlung ist nützlich. Die Begriffe gut, löblich, erkläre man keineswegs befriedigend durch den Hinweis auf die Folgen der Handlung. Der Mord sei verderblich für die Gesellschaft, aber er sei auch nichtswürdig („wicked").

Rée behauptet nun aber weiterhin, daß diese Aussage des individuellen Bewußtseins zum Trotz den Handlungen ihrer Folgen wegen ursprünglich jenes Prädikat „gut" angehängt worden sei. Um seiner schädlichen Folgen und nur um dieser willen ist der Mord, historisch betrachtet, einst getadelt und mit Leid bedroht worden. Wie man gegen das überflutende Meer Deiche aufwirft, so errichtet man gegen den überflutenden Egoismus der Menschen Leidandrohungen; beides aus demselben Motiv: aus Nützlichkeitsrücksichten. Den Spätergeborenen entgeht dies ursprüngliche, historische Motiv des Tadels; ihrer bemächtigt sich nur das fertige Urteil: Mord ist verwerflich. Und da dies Urteil schon als Nebenbedeutung des Wortes Mord in das Bewußtsein dringt, da es, durch jeden Eindruck bestätigt, den Charakter der Selbstverständlichkeit erlangt, so ist den Spätergeborenen Mord eben tadelnswert, weil derselbe durch ein unabweisbares Bewußtsein für tadelnswert erklärt wird.

Es besteht jedoch ein Zusammenhang zwischen diesem Ausspruch unseres Bewußtseins und dem Umstand, daß Mord verderblich für die Gesellschaft ist. Diese Behauptung muß dem Spätergeborenen fremd und falsch dünken, er hat den Zusammenhang nicht erlebt. Ihm ist die Verderblichkeit des Mordes ein Faktum, und die Tatsache, daß sein Bewußtsein den Mord verdammt, ein zweites, vom ersten unabhängiges Faktum.

Ebenso werden Raub, Betrug, Diebstahl, obgleich ursprünglich ihrer Folgen wegen getadelt, dem Individuum an sich tadelnswerte Handlungen; andererseits gestalten sich Barmherzigkeit, Friedensliebe dem individuellen Bewußtsein so zu an sich guten, löblichen Gesinnungen.

Das Rätselhafte der sittlichen Urteile verschwindet also, wenn man die Unterscheidung von Gattung und Individuum auf sie anwendet; denn ihre Rätselhaftigkeit besteht nur darin, daß sie scheinbar grundlos — sic volo, sic jubeo — aus dem Bewußtsein

quellen. Nun ist ja aber das Urteil, welches im Bewußtsein so rätselhaft und selbstherrlich auftritt, nichts als der geheimnisvolle Grund, weshalb der Mensch die einen Handlungen tun, die andern lassen soll. Er soll nicht morden, weil aus seinem Bewußtsein das Verbot ertönt: Du sollst nicht morden.

Rée versucht demnach diesen kategorischen Imperativ als einen letzten Endes hypothetischen zu erklären. Er sagt: „Imperative, welche auf Grund ihres geheimnisvollen Daseins im Menschen Achtung, Gehorsam erheischen, sind kategorische Imperative; diese sind irgend einem Zwecke, den man erreichen will, untergeordnet. Nur des Zweckes willen sind sie da. Sie verlangen nur, daß man so, wie es zur Erreichung des Zweckes dienlich ist, handle.

Liebe deine Mitmenschen, wenn du zu ihrem Glücke beitragen willst, ist ein hypothetischer Imperativ; liebe deine Mitmenschen, beglücke sie, sind kategorische Imperative. Jener ist einem Zwecke untergeordnet, diesen hat man nicht behufs Erreichung irgend eines Zweckes anzuerkennen, sondern deshalb, wie gesagt, weil sie nun im Bewußtsein einmal mysteriöser Weise thronen. Sie sind autonom, selbstherrlich (sic volo, sic jubeo), wurzeln, wie man meint, im Intelligibeln, im Ding an sich.“[6])

Gegen Letzteres nun wendet sich Rée, er meint: die kategorischen Imperative sind historisch betrachtet hypothetische Imperative, sie sind ursprünglich um eines Zweckes willen geschaffen.

Eigenschaften, deren man sich als tadelnswerter oder löblicher bewußt ist, werden Laster oder Tugenden genannt, Handlungen, welche, wie das Bewußtsein kategorisch verkündet, getan werden sollen, Pflichten.

Diese Definitionen sind formal: sie besagen nicht, welche Eigenschaften Tugenden, welche Handlungen Pflichten sind. Das wäre auch mehr von der Definition verlangt, als sie zu leisten vermag, da verschiedenen Zeitaltern verschiedene Qualitäten Tugenden sind. Im allgemeinen gilt: „Jede Kulturstufe stempelt zu Tugenden die Eigenschaften, zu Pflichten die Handlungen, deren sie bedarf.“[7])

---

[6]) P. Rée, E. d. G., S. 179.
[7]) P. Rée, E. d. G., S. 181.

B. Die Stellungnahme zu Kant und Schopenhauer.

Nun glaubt Rée auf Grund seiner Forschungen den Streit zwischen Kants Ethik und der Schopenhauers als geschlichtet betrachten zu können. Er setzt sich mit beiden folgendermaßen auseinander:

„Eine Handlung ist nach Kant löblich, wenn ihr Motiv das Bewußtsein ist, daß sie getan werden soll. Diese Angabe stimmt zu unserem sittlichen Empfinden; denn in dem „Sollen" respektiert man das dem Menschen ins Herz geschriebene Gebot der Gottheit oder ein metaphysisches Gebot. Als ein erhabener Fremdling im Menschen wird es geehrt, und daher lobt man diejenigen, welche ihm gehorchen, — welche eine Handlung tun, weil sie ihrem Bewußtsein nach getan werden soll.

Die ganze Schar der Neigungen schiebt Kant beiseite. Handlungen, welche irgend eine Neigung, sei es auch eine wohlwollende, zum Motiv haben, sind ethisch wertlos."[8])

Dem widerspricht unsere Empfindung, meint Rée, denn ein Teil der Neigungen ist, weil heilsam für die Menschheit, zu löblichen gestempelt worden. Religionsstifter haben eine Rangordnung der Neigungen geschaffen. Die einen haben sie gefürstet (so Barmherzigkeit, Nächstenliebe), die anderen gebrandmarkt (so Neid, Schadenfreude); und seit diesem historischen Ereignis nisten sich die einen mit der Nebenbedeutung des Lobenswerten, die anderen mit der Nebenbedeutung des Tadelnswerten im Bewußtsein des Menschen ein.

Insofern gibt Rée Schopenhauer recht: Handlungen aus der Neigung des Mitleides sind unserem Bewußtsein nach auch löblich.

Kant und Schopenhauer charakterisieren also jeder einen Teil der Handlungen, deren wir als löblich uns bewußt sind.

Wer einem Leidenden ohne Mitleid zu fühlen hilft, weil die innere Stimme gebietet: Du sollst jedem Elenden so viel du vermagst helfen — der handelt nach der Empfindung der Menschen lobenswert. Außerdem sind aber auch die Handlungen gut, welche, ohne eines „Du sollst" zu bedürfen, aus der Neigung des Wohlwollens hervorgehen.

---

[8]) P. Rée, E. d. G., S. 181.

Rée erklärt weiterhin jedoch die Deutung der ethischen Urteile sowohl bei Kant wie bei Schopenhauer als falsch.

„Daß sich gelegentlich mancher Handlungen der Imperativ „so sollst du handeln“ uns aufdrängt, wird keineswegs durch ein kategorisches Gebot der reinen praktischen Vernunft veranlaßt, sondern dadurch, daß uns der Imperativ zusammen mit den Vorstellungen gerade der betreffenden Handlungen eingeprägt worden ist. Und das Mitleid halten wir nicht deshalb für löblich, weil wir, metaphysisch eines mit dem Bemitleideten, in diesem transzendenten Einssein den Grund der Dinge unwillkürlich verehren, sondern ebenfalls aus Urteilsgewohnheit.“[9])

Schopenhauer hat sich nach Rée durch seine Jugend-Denkgewohnheiten düpieren lassen. Einen Teil der den Menschen angewöhnten Urteile hielt er für alle Menschen angeborene, und da dies vermeintliche Phänomen jeder natürlichen Erklärung spottete, griff er zu jener übernatürlichen.

Rée meint, angenommen kein Eindruck predigte uns, daß Mitleid zu loben, Grausamkeit zu tadeln sei; niemals begegnete uns ein Mensch oder ein Buch, welche in diesem Sinne sich äußerten; sondern alle um uns her, Menschen wie Götter, sähen es als gleichgültig an, ob jemand mitleidvoll oder grausam handelte: alsdann würde man, selbst grausam behandelt, das zwar als unangenehm empfinden; man würde auch als unbeteiligter Zuschauer der grausamen Behandlung anderer sympathisch oder antipathisch berührt werden (je nachdem man selbst zur Grausamkeit inkliniert oder nicht). Aber in keinem Falle würde man eine solche Handlungsweise als eine an sich schlechte, jedem Menschen verbotene, beurteilen. Die innere, sie kategorisch untersagende Stimme würde fehlen.

Der Beweis für diese Behauptung liegt nach Rée eben darin, daß sich das Urteil der Menschen unwillkürlich der Kulturstufe anschmiegt, auf welcher sie gerade geboren, von deren Eindrücken sie erzogen sind.

Aber hat dies Faktum Beweiskraft? fährt dann Rée fort; kann uns nicht schon die Schätzung und die Verurteilung der Grausam-

[9]) P. Rée, E. d. G., S. 182.

keit angeboren sein, nachdem nun die Urteile von so zahlreichen Generationen vor uns gehegt worden sind? Er antwortet mit einem: Vielleicht.

Die Urteile wären alsdann eine „vererbte Gewohnheit". Der Sachverhalt würde nicht wesentlich dadurch verändert. Die beschriebenen psychischen Vorgänge müßten nur um einige Generationen zurückdatiert werden. Es bliebe dabei, daß die Schätzungen, historisch betrachtet, einst von Gesetzgebern und Religionsstiftern um des Wohles der Menschheit willen geschaffen worden sind, und daß sie in den zunächst geborenen Generationen durch Lehren, direktes und indirektes, sich bildeten. Schließlich aber wären Generationen zur Welt gekommen, welchen die Barmherzigkeit schon a priori als eine von Lob „umsäumte" Handlungsweise sich darstellte. Indessen, daß es sich so verhält, ist Rée nicht wahrscheinlich.

Als überzeugendes Beispiel glaubt Rée folgendes anführen zu können. „Die sittliche Regel, niemand umzubringen, barmherzig zu sein, selbst den Feind zu lieben, erleidet Ausnahmen: Im Kriege gilt es, so viele wie nur möglich zu töten, den Feind nicht zu lieben.

Das Gebot und seine Einschränkung wohnen in unserem Bewußtsein friedlich nebeneinander."[10])

„Das ist leicht erklärlich, wenn sie Denkgewohnheiten sind. Die Beschränkung zieht in unser Bewußtsein zugleich mit dem Gebot ein. Wir lernen gleichzeitig, daß man den Privatfeind lieben, den Feind des Vaterlandes jedoch nicht lieben soll. Aber, daß uns die These: „Es ist tadelnswert zu töten ausgenommen im Kriege" bereits angeboren ist, ist unwahrscheinlich."[10])

Rée spricht dann von einem Irrtum Schopenhauers in seiner „Kritik der Kant'schen Moralphilosophie" und führt aus:

„Schopenhauer hielt ein Merkmal der nach Kant lobenswerten Handlungen für den Grund ihrer Löblichkeit, und daher erschien ihm die Ethik Kants eudämonistisch. Kant lehrt: in jedem menschlichen Bewußtsein thronen kategorisch gebietende und verbietende Normen. Auf einen abstrakten Ausdruck gebracht, be-

[10]) P. Rée, E. d. G., S. 184.

sagen sie: Du sollst eine Handlung nicht tun, wenn du nicht wollen kannst, daß sie von allen vernünftigen Wesen getan würde.

Eine Handlung dagegen, von der Du wollen kannst, daß sie Gesetz für alle würde, sollst Du zu der Deinigen machen.

‚Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.‘

Auf dieses Prinzip zurückführbare Normen sind in dem Bewußtsein jedes vernünftigen Wesens a priori vorhanden. Die gemeine Menschenvernunft denkt dieses Prinzip freilich nicht so abgesondert in einer allgemeinen Form, aber sie hat es doch jederzeit wirklich vor Augen und braucht es zum Richtmaß ihrer Beurteilungen.“[11])

Warum aber sind wir diesem Moralprinzip Achtung und Gehorsam schuldig?

Kant erwidert: Weil es transzendenter Natur ist. Jenes sittlich Gebietende in uns ist von spezifisch anderer Beschaffenheit wie der übrige Mensch. Es stammt nicht aus dieser Welt. Das Ding an sich ist seine ratio essendi, während der übrige Mensch bloße Erscheinung ist. Was zur bloßen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft notwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.

‚Wie das Ding an sich dazu kommt im Menschen gerade mit diesem Prinzip sich geltend zu machen, läßt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen.

Gebannt in die Welt des Raumes und der Zeit begreifen wir die Unbegreiflichkeit eines Raum- und Zeitlosen in uns.

So die Formulierung des Sittengesetzes bei Kant und der Grund, weshalb es zu befolgen ist. Jene Formulierung indessen (— eine Handlungsweise ist sittlich geboten, wenn man wollen kann, daß sie allgemein Gesetz würde —) ist, meint Rée, zu unbestimmt, und er frägt, welche Handlungsweisen und wie beschaffene Handlungsweisen es denn sind, deren Allgemeinwerden man wollen kann?

Kant nennt zwei Erkennungszeichen solcher Handlungen. Zur Feststellung des einen benutzt er die Rücksichtnahme auf das

[11]) P. Rée, E. d. G., S. 186.

Interesse des Handelnden. Kann man z. B. wollen, daß Betrügerei allgemein gültig würde? Nein, denn sonst käme man wohl selbst in den Fall, betrogen zu werden.

Kann man aber nicht wollen, daß alle Betrüger wären, so ist der Betrug niemandem sittlich erlaubt. Denn das apriorische Sittengesetz unserer Vernunft verkündet ja: Du sollst nicht nach einer Maxime handeln, deren Allgemeinwerden du nicht wollen kannst. Ebenso verhält es sich mit Diebstahl und anderen schädlichen Handlungen überhaupt. Von keiner derselben kann man, wenn man sich auf den Standpunkt des eigenen Interesses stellt, wollen, daß jeder sie ausführe. Deshalb ist keine anderen Menschen nachteilige Handlung statthaft. Also ergibt sich als Merkmal einer löblichen Handlungsweise, daß ich im Hinblick auf mein eigenes Interesse wollen kann, daß sie die allgemeine Art zu handeln würde.

Ihre Löblichkeit erweckt den Anschein, daß eine nichtirdische Stimme in mir nun einmal gerade so zu handeln befiehlt.

Die Rücksicht auf das eigene Interesse ist, so fährt Rée fort, wie man sieht, eine heuristische Denkoperation, welche nicht aus Interesse vorgenommen wird, sondern nur um zu konstatieren, ob eine Handlung sittlich geboten oder verboten sei, ob man das Allgemeinwerden derselben wollen oder nicht wollen könne.

Kant sagt uns: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir oder auch andern daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann. Der Kantianer stellt sich nach Rée eben nur in Gedanken (in einer Fiktion, einem „als ob") auf den Standpunkt des Egoismus, keineswegs aber in Wirklichkeit. Ihm ist die Rücksicht auf sein Interesse nicht (wie dem Egoisten) Zweck, sondern ein theoretisches Mittel, um die Handlungen aufzufinden, welche er tun soll. Dies ist um so eher ersichtlich, als der Egoismus meistens weder dabei gewinnt, noch verliert, daß er auf diese Weise berücksichtigt wird. Der Betrüger kann zwar nicht wollen, daß alle Betrüger seien; trotzdem mag er aber als Egoist unbedenklich betrügen. Denn dadurch, daß er betrügt, werden ja nicht alle zu Betrügern.

Hier wird besonders einleuchtend, daß sich der Kantsche Pflichtmensch nicht des Egoismus wegen auf den Standpunkt des Egoisten stellt. Kant sagt uns:

Ich soll nicht betrügen, weil eine Betrügerei — als eine Handlungsweise, deren Allgemeingültigkeit ich nicht wollen kann — vom Ding an sich in mir untersagt wird. Ob ich faktisch wohl, wenn ich betrügen würde, unter den Gegenwirkungen meiner Tat zu leiden haben würde, oder ob solche Befürchtungen nach der Lage des Falls ausgeschlossen sind, gilt mir gleich. Solche Kalküs überlasse ich den Egoisten.

Schopenhauer gründet seine egoistisch-eudämonistische Auslegung der Kantschen Ethik, so führt Rée aus, besonders auf folgende Sätze Kants:

„Denn jeder wünscht, daß ihm geholfen werde. Wenn er aber seine Maxime, anderen nicht helfen zu wollen, laut werden ließe, so würde jeder befugt sein, ihm Beistand zu versagen. Also widerstreitet die eigennützige Maxime sich selbst, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, das ist, sie ist pflichtwidrig.“[12]) Befugt sein, heißt es, fügt Schopenhauer hinzu. Also ist hier so deutlich wie nur immer möglich ausgesprochen, daß die moralische Verpflichtung ganz und gar auf vorausgesetzter Reciprocität beruht, folglich schlechthin egoistisch ist und vom Egoismus ihre Auslegung erhält, welcher, unter der Bedingung der Reciprocität „sich klüglich zu einem Kompromiß versteht“.

Rée betont, daß Schopenhauer sich hier irrt. Der Akzent ruhe auf den folgenden Worten, die Schopenhauer weggelassen hat.

„Also widerstreitet die eigennützige Maxime sich selbst, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, das ist, sie ist pflichtwidrig“; sie ist wider das kategorische, nun einmal so und nicht anders sich äußernde Gesetz in uns, welchem wir als einem intellegiblen Etwas Achtung schulden.

So weit Rées Auseinandersetzung mit Kant und Schopenhauer. Wir wollen zunächst Rées Darlegungen weiter verfolgen, um dann einheitlich auf seine ganze Darstellung zurückkommen zu können.

---

[12]) Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, S. 30.

C. Vergeltung, Gerechtigkeitsgefühl und Rache.

Es folgt nun bei Rée ein ausführliches Kapitel über die Vergeltung. Über das Gerechtigkeitsgefühl stellt er längere Betrachtungen an, in denen er darzutun versucht, daß auch dieses historisch geworden, in der Gattung entstanden ist. Es hat sich auch hier in unserem Bewußtsein die Vorstellung von bestimmten Handlungen mit der Vorstellung der Strafwürdigkeit allmählich verbunden, nachdem der Staat, wiederum nur aus Nützlichkeitsgründen, gewisse Handlungen mit Strafe belegt hat.

Rée gelangt so zu dem paradoxen Satz: Die Strafe ist nicht die Folge des Gerechtigkeitsgefühls, sondern das Gerechtigkeitsgefühl ist eine Folge der Strafe.

Bisher hatte die Forschung den umgekehrten Satz zum Ausgangspunkt. Im Gerechtigkeitsgefühl sah sie das Ursprüngliche, die Quelle der Strafe. Allen Menschen vindicierte sie ein Vergeltung forderndes Bewußtsein a priori, welches, gelegentlich solcher Handlungen wie Raub, Mord sich äußernd, die Einführung der Strafe herbeigeführt habe.

Woher dieses Bewußtsein? fragt Rée. Weshalb tritt es gerade bei solchen Handlungen hervor?

Hierauf wußte man nichts anderes zu erwidern als: Gott oder das Ding an sich oder die All-Einheit habe es so eingerichtet.

Wenn man statt dessen von der Strafe ausgeht, bedarf es dieser metaphysischen Hypothese nicht. Die Strafe ist ja zunächst nur ein Übel, welches über schädliche Handlungen aus Nützlichkeitsgründen verhängt wird. Das erste Gerechtigkeitsgefühl bildete sich, als die Strafe beglaubigt von den anthropomorphen Göttern auf das Bewußtsein der Menschen einwirkte. Da verlangte unwillkürlich dies Bewußtsein nach Leid, wenn es auf Handlungen stieß, die als mit Leid zu verfolgende ihm von Göttern und Menschen dargestellt worden waren. Somit ist das Gerechtigkeitsgefühl nicht etwas übersinnlich Verankertes, sondern es wurzelt in dem Vermögen, zwei Vorstellungen miteinander zu verbinden, nämlich die Vorstellung einer Handlung und die zweite, daß Leid auf diese Handlung zu folgen habe. Diese beiden Vorstellungen, im Bewußtsein zu einer Gesamtvorstellung geworden,

machen eben das Vergeltung fordernde Bewußtsein, das Gerechtigkeitsgefühl aus.

Angenommen, die Vorstellung eines Raubes oder eines Betruges würde von unserer Umgebung nicht mit dem Urteil verbunden „Leid ist die geziemende Folge", dann würde man, beschädigt, zwar Entschädigung, vielleicht auch Vergeltung im egoistischen Sinne, also Rache zu erlangen suchen; aber daß die Tat, abgesehen von unserem persönlichen Erdulden, um ihrer selbst willen Leid als Vergeltung, als Strafe verdiene — dies unpersönliche Urteil würde nicht im Bewußtsein auftreten.

Wir brauchen also das Wort Strafe im zweifachen Sinne:

1. Strafe = Leid als Vergeltung des Geschehenen.

2. Strafe = Leid, um noch nicht Geschehenem vorzubeugen.

Rée betont, gewöhnlich bedeute Strafe Vergeltung, seltener Vorbeugungsmaßregel.

Das geheimnisvolle Verlangen nach Strafe als Vergeltung des Geschehenen entwickelt sich durch die Einsetzung der Strafe als einer Vorbeugungsmaßregel.

Aber sind auf die Zukunft gehende Strafen, so fragt Rée, überhaupt ein denkbares Etwas? Hat man jemals in der Welt Handlungen, welche noch gar nicht begangen waren, bestraft? Es klinge doch ungereimt, wenn wir sagen: jemand, der gemordet hat, wird wegen der Morde bestraft, welche in Zukunft von ihm oder von anderen Menschen etwa zu befürchten sind.

Der scheinbare Widersinn entsteht durch das Wort Strafe. Dasselbe bedeutet meistens, wie gesagt, Vergeltung, und so versteht man es unwillkürlich auch in diesem Satze. Man hätte somit eine auf die Zukunft gehende Vergeltung. Das wäre ja selbstverständlich ein Unsinn.

Sobald man jedoch das Wort Strafe in seiner zweiten Bedeutung nimmt, verschwindet das widersinnige. Der Satz lautet dann: Gegen den, der gemordet hat, wird aus Anlaß seiner Tat eine Sicherheitsmaßregel in Anwendung gebracht, welche sich nach zwei Seiten hin wirksam erweisen soll; ihn selbst soll sie unschädlich machen oder abschrecken, andere lediglich abschrecken.

Das Analogon dieser Strafe ist die Züchtigung eines Tieres: Anlaß in der Vergangenheit, Zweck in der Zukunft. Also auf die

Zukunft gehende Strafen sind nur dann ungereimt, wenn das Wort Strafe Sühne des Vergangenen bedeutet.

Wie haben wir nun, so fragt Rée weiter, die staatliche Strafe anzusehen. Ist sie Vergeltung des Geschehenen oder eine auf die Zukunft berechnete Maßregel?

Rée findet, die Herkunft des Vergeltung fordernden Bewußtseins sei das Ausschlaggebende.

Angenommen, es sei göttlichen Ursprungs und die Obrigkeit zu seiner Verwirklichung berufen, dann hätten wir Grund, es zu respektieren und die obrigkeitliche Strafe als Vergeltung aufzufassen.

Nun aber ist es ja eine erdgeborene Urteilsgewohnheit; es ist hauptsächlich Produkt des täuschenden Reflexes, welchen die staatlichen Leidverhängungen (ursprünglich Sicherheitsmaßregeln) in unser Bewußtsein werfen. Schulden wir einem so entstandenen Urteil Achtung und Anerkennung?

Wer mit dem eigentlichen ursprünglichen Zweck der staatlichen Leidzufügung vertraut ist, wird ihren scheinbaren Zweck von sich weisen. Seinem Gerechtigkeitsgefühl zum Trotz wird er in den Strafen nur Sicherungsmittel sehen.

Hat unser Bewußtsein einmal die Vorstellung irgend einer Handlung mit dem Urteil, Leid sei die geziemende Folge, verschmolzen, so sieht es gern in jedem auf die Handlung folgende Leid Vergeltung, auch in einem zufälliger Weise folgenden. Z. B. werde jemand, der einen Mord begangen hat, einige Zeit darauf durch einen herabfallenden Dachziegel getötet. Sogleich verknüpft unser Gerechtigkeitsgefühl beide Vorgänge. Es sieht in dem Treffen des Ziegels die Vergeltung: „Das ist eine verdiente Strafe. Der Himmel ist gerecht.“

Noch mehr erblickt das Vergeltung fordernde Bewußtsein in demjenigen Leid, welches die natürliche Folge einer solchen Handlung ist, deren Strafe.

„Natürliche Folgen“ sind Unglücksfälle, welche ohne die Tat nicht eingetreten wären. Z. B. jemand stiehlt ein Pferd und wird von ihm erschlagen. (Äußerer Unglücksfall); oder er leidet, sei es unter der Furcht vor Strafe, sei es unter dem Bewußtsein, tadelnswert gehandelt zu haben, sei es unter dem Affekt des zuspät

kommenden Mitleids (innere Unglücksfolgen). Am nachdrücklichsten wird das Vergeltung fordernde Bewußtsein durch die staatliche Strafe befriedigt; denn diese wird ja geradezu als Vergeltung auferlegt (künstliche Folge).

Also das auf die Tat folgende Leid kann deren zufällige, natürliche oder künstliche Folge sein. In jedem Fall, so versichert unser Bewußtsein, ist das Vergeltung, vorausgesetzt, daß die Tat zu den Handlungen gehört, welche von unserem Denken gewohnheitsmäßig verurteilt werden.

Unser Bewußtsein irrt sich jedoch; in keinem Falle ist das Leid Vergeltung. Die zufällige Folge ist eben Zufall. Die natürliche entspringt einem natürlichen Kausalzusammenhang, und die künstliche Folge, die staatliche Strafe, ist, wenigstens ihrer ursprünglichen Intention nach, Sicherheitsmaßregel.

Unser Bewußtsein fordert übrigens nicht nur für die Handlungen Leid, welche der Staat bestraft, sondern für nachteilige Handlungsweisen überhaupt. Historisch betrachtet ist nämlich das Urteil: „Jeder, der seine Mitmenschen betrübt, verdiene Leid", von den Religionsstiftern geschaffen worden. Solche Handlungsweise verboten sie um des Wohles der Menschheit willen, und die ihnen ähnliche Gottheit wiederholte ihre Verbote. Der Später-Geborene lernt so: Wenn du deinen Mitmenschen Übles tust, so wird Gott es dir durch zeitliches oder ewiges Leid vergelten, gleichviel, ob deine Handlung unter die Strafe der Gerichtsbarkeit fällt oder nicht.

Indessen fordert der so Belehrte für Handlungen, welche außerhalb der Jurisdiktion des Staates liegen, doch weniger nachdrücklich Leid. Z. B. empfindet unsere Urteilsgewohnheit Verrat an der Freundschaft zwar tadelnswert, vielleicht als ebenso tadelnswert wie den Mord; aber Leid fordert man doch bestimmter, wenn jemand seinen Freund ermordet, als wenn er ihn verraten hat. Warum? Weil uns das Urteil, Leid sei die geziemende Folge des Mordes, mit greifbarer Deutlichkeit vor Augen gestellt, in der Einkerkerung oder Hinrichtung des Mörders sozusagen szenisch vor uns aufgeführt wird, während wir das Urteil, Leid habe jenem Verrat zu folgen, selten in derartiger Weise in wirkliche Konsequenzen umgesetzt sehen.

Ganz ähnlich steht es mit den wohltätigen Handlungen. Als Vergeltung derselben fordern wir nicht so energisch Glück, wie wir als Vergeltung der vom Staate bestraften Handlungen Leid fordern.

Die historischen Schöpfer des Urteils, Güte (Wohltätigkeit, Nächstenliebe) sei durch Glück zu vergelten, sind ebenfalls Religionsstifter gewesen. Gott will, (anthropomorpherweise) Nächstenliebe; dem Befolger seines Willens wird Seligkeit in jener, Glück auch schon in dieser Welt zuteil. Trotzdem bleibt die Forderung schwach, daß als Vergeltung gütiger Handlungen Glück eintreten solle. Sie begegnet eben selten einer augenfälligen Verwirklichung; das drastische Pendant zur Strafe fehlt. Die Forderung nach Belohnung muß an folgendes sich halten:

1. An die zufälligen Folgen einer gütigen Handlung: Jemand hat sich aufopfernd gezeigt und bald darauf wird er zufälligerweise eines Glückes teilhaftig; darin erblickt man dann wohl den Finger Gottes. Das Vergeltung fordernde Bewußtsein fühlt sich befriedigt. Jede Befriedigung aber stärkt es.

2. An die ntaürlichen Folgen einer wohlwollenden Handlungsweise: Die Betätigung jeder N e i g u n g ist angenehm. Dazu kommt das gleichfalls angenehme Gefühl, löblich gehandelt zu haben, so wie gehandelt werden soll, wie es Gott und den Menschen wohlgefällig ist. Das Anschauen solcher Glücksempfindungen belebt das uns eingeprägte Urteil, Güte werde (von Gott) mit Glück vergolten.

Aber das Fehlen eines Analogons der staatlichen Strafe, eines ausdrücklich der gütigen Handlung wegen zuerteilten Glücks, beeinträchtigt, wie gesagt, die kräftige Entwicklung des Vergeltung fordernden Bewußtseins auch hier. Wir können also im Hinblick auf das Vergeltungsbedürfnis unterscheiden:

1. Anderen verderbliche Handlungen, welche der Staat bestraft: für diese fordern wir energisch Vergeltung.

2. Anderen nachteilige Handlungen, welche der Staat nicht bestraft, und wohltätige Handlungen: für diese verlangen wir nicht so energisch Vergeltung.

Jetzt vermögen wir auch besser als früher das Verlangen nach Strafe und dasjenige nach Rache von einander zu sondern.

Wenn wir selbst verletzt worden sind, kann Verlangen nach Rache und nach Strafe, ein gemischtes Begehren also, sich einstellen.

Beide Verlangen wollen dasselbe — Leid dessen, welcher uns Leid zugefügt hat —; aber aus verschiedenen Motiven. In der Rache will die verwundete Eigenliebe an der Wiederverletzung des Täters schadenfroh sich weiden. Nach Leid als vergeltender Strafe dagegen ruft ein unpersönliches Bewußtsein in uns; der Egoismus ist an der Forderung nicht beteiligt. Die Rachsucht ist ein egoistischer Affekt, das Verlangen nach Strafe eine sozial bedingte Urteilsgewohnheit. Daher kann sich Rachgier bloß dann einstellen, wenn wir selbst beschädigt worden sind oder die unsrigen; denn nur so wird der Egoismus in Reaktion versetzt, während das Verlangen nach Leid als strafender Vergeltung sich willig mit jeder beliebigen bösen Handlung verbindet, mag nun eine Schädigung unserer selbst oder anderer Menschen vorliegen oder eine solche überhaupt nicht eingetreten sein.

Rache wollen wir, wenn möglich, mit eigener Hand nehmen; denn dadurch wird das Gefühl, dem Täter die Verletzung heimzubringen, sie ihn entgelten zu lassen, verstärkt, während wir das Auferlegen der Strafe, weil der Egoismus dabei nicht interessiert ist, ebenso gern Gott oder der Obrigkeit überlassen.

Es kann auch trotz unserer Leid als Strafe fordernden Denkgewohnheit das Verlangen nach Rache allein auftreten. Man ist ganz von dem Wunsche erfüllt, am Täter seine Wut auszulassen. Ob derselbe Leid als Strafe verdient, interessiert uns gar nicht. Bloß die geschädigte Eigenliebe will ihm zu Leibe rücken.

Außer den genannten Fällen — der Verletzte empfindet entweder ein Gemisch aus Rachgier und Verlangen nach Strafe oder nur Rachgier — ist noch der dritte Fall denkbar, daß der Geschädigte nur Bestrafung fordert. Seine Rachsucht schweigt, mag dies nun durch die Besonderheit des Falles oder durch die Gemütsbeschaffenheit des Geschädigten bedingt sein.

Die Rache, welche auf niederen Kulturstufen herrscht, wird von Rechtshistorikern als Strafe interpretiert. Woher dieser Irrtum?

Sie haben von Kindheit auf wie andere Menschen Raub, Mord und verwandte Handlungen tadeln, als strafwürdig ansehen gelernt.

Den so Gewöhnten wird es eine Denkunmöglichkeit, daß irgendwo in der Welt sich anders denkende Menschen finden. Ihre Urteilsgewohnheit verführt sie zu glauben, daß auch der Naturmensch, beschädigt, nicht bloß das egoistische Verlangen nach Rache hat, sondern außerdem noch, gleich ihnen, die Verletzung als tadelnswert, als strafwürdig fühlt; daß er somit gegen dieselbe reagierend straft.

Dazu kommt, daß die Auffassung der Rache als Rache hier theoretische Schwierigkeiten im Gefolge hat. War nämlich das Gerechtigkeitsgefühl nicht von jeher vorhanden, so erheischt die Frage Beantwortung, wann und wie es sich gebildet hat.

Schließlich scheint es auch mit der Heiligkeit, welche der Rechtsgelehrte dem Gerechtigkeitsgefühl vindizieren will, im Widerspruch zu stehen, daß dasselbe geworden, wohl gar so ordinären Elementen entsprossen sein sollte, wie der Gewohnheit, dem Nutzen und anthropomorph-religiösen Vorstellungen.

In einer Rekapitulation fügt Rée hinzu:

Wer eine Handlung unrecht nennt, meint: in meinem Bewußtsein, und, wie ich überzeugt bin, in dem aller Menschen findet sich das Urteil, die Handlung sei tadelnswert, sie verdiene Leid als Vergeltung.

Das Recht steht zum Unrecht in einem doppelten, nämlich in einem stärkeren und einem schwächeren Gegensatze. Der stärkere umfaßt das Gebotene. Eine Handlung ist geboten, bedeutet in diesem Sinne: mein Bewußtsein (und dasjenige aller Menschen) birgt das Urteil: Die Handlung ist löblich, sie soll getan werden.

Der schwächere Gegensatz umfaßt das Erlaubte. Eine Handlung sei recht, hat dabei den Sinn: in meinem Bewußtsein findet sich das Urteil nicht, die Handlung sei verboten, noch auch das Urteil, sie sei geboten. Z. B.: Ich habe das Recht, die Luft um mich her zu atmen.

Also Unrecht = Handlungen, insofern ein Bewußtsein in mir sie verbietet;

Recht = Handlungen, insofern ein Bewußtsein in mir sie gebietet oder gestattet.

Hier kommt Rée weiterhin auf das Eigentumsrecht zu sprechen.

Die Definition des Begriffes Eigentum erfordert nach Rée seine Zurückführung auf den des Besitzes, erworben durch Besitzergreifung oder Arbeit oder Verordnung oder Erbschaft oder Kontrakt usw.

Ist es möglich, so fragt Rée ablehnend, daß die Natur uns durch einen ursprünglichen Instinkt über alle diese Arten des Erwerbes unterrichtet?! Das Naturrecht ist eine Abstraktion aus dem positiven Recht. Erst schafft das Bedürfnis die Strafe und Vorschriften über Mein und Dein. Sodann wird der Teil dieser Normen, der allen Völkern, die man kennt, gemeinsam ist, für Naturrecht, für ein Attribut a priori des menschlichen Bewußtseins gehalten. So ist das Naturrecht der Römer entstanden. „Wenn die Römer wahrnahmen, sagt Maine, daß eine Rechtsanschauung sich bei zahlreichen Völkerschaften fand, so hielten sie dieselbe für einen Teil des allen Völkern gemeinsamen Rechts, für ius gentium. Aus dem ius gentium wird dann durch eine geringe Verschiebung des Standpunktes das ius naturale.“[13])

D. Gewissensbiß und Schuldbewußtsein.

Im Hinblick auf das Schuldbewußtsein argumentiert Rée folgendermaßen. Wenn wir als Kinder mit der Vorstellung des Mordes, des Ungehorsams, der Grausamkeit bekannt gemacht werden, lernen wir gleichzeitig diese Handlungen verdammen. Unser Bewußtsein nimmt das Urteil auf, daß solche Handlungen tadelnswert seien, daß sie nicht getan werden sollen, und vor allem das wichtige Urteil, Leid, von Menschen oder von der Gottheit verhängt, sei ihre gebührende Folge.

Falls wir nun selbst grausam verfahren, stellt sich unwillkürlich, wir mögen wollen oder nicht, auch das Urteil ein, welches mit gerade dieser Art zu handeln verschmolzen worden war. Während man handelt, ist es schwach vernehmlich — die Leidenschaft läßt es nicht zu Wort kommen; nachher aber, wenn die Leidenschaft gesättigt ist, erklärt es umso lauter, wir hätten strafwürdig gehandelt, wir seien verworfen.

Das Wissen, das Bewußtsein, welches uns so tadelt, nennt man strafendes Gewissen, auch Gewissensbiß oder Schuldbewußt-

[13]) P. Rée, E. d. G., S. 209, 210.

sein. Will man zwischen Gewissensbiß oder Schuldbewußtsein noch einen Unterschied machen, so kann er nur in der Dauer bestehen: „Schuldbewußtsein ist ein langer Gewissensbiß."

Bedauern über das Geschehene, weil es uns als verwerflich sich darstellt, nennt man sittliches Bedauern. Bedauern des Geschehenen, weil Mitleid uns überkommt, nennt Rée unegoistisches Bedauern. Bedauern über das Geschehene, weil Furcht vor Strafe uns packt, nennt er ein egoistisches Bedauern.

Das sittliche Bedauern muß scharf gegen das unegoistische Bedauern einerseits und das egoistische Bedauern andererseits abgegrenzt werden. Denn oft hält man die beiden letzteren Bedauern irrtümlicher Weise für Gewissensbisse.

Aus Furcht vor Strafe entspringendes Bedauern ist kein Gewissensbiß. Denn offenbar kann trotzdem das sittliche Bedauern fehlen: vor der Strafe ängstigt man sich; die Verwerflichkeit seiner Tat fühlt man nicht.

Oder es steht umgekehrt: vor Strafe fürchtet man sich keineswegs; aber die Vorstellung strafwürdig gehandelt, in Gott und Menschen Abscheu Erregendes vollbracht zu haben, steht unabweisbar vor unserer Seele.

Mit Furcht vor Strafe werden die Gewissensbisse seltener verwechselt als mit dem zu spät kommenden Mitleid. Traurigkeit infolge zu spät kommenden Mitleids ist jedoch kein Gewissensbiß. Jeder Instinkt, jede Neigung erzeugt, wird sie nicht befriedigt, Unzufriedenheit. In diesem Punkt hat der Instinkt des Mitleids zunächst vor anderen Instinkten nichts voraus. Keine Unzufriedenheit besonderer Art, kein Schuldbewußtsein zieht die Vernachlässigung gerade des Mitleids uns zu, solange nicht in uns das Urteil des Tadels mit der Vorstellung der Mitleidlosigkeit verschmolzen worden ist.

Das Mitleid kann in dreifacher Weise betrachtet werden:

1. Losgelöst von jeder Beurteilung,
2. als etwas Tadelnswertes,
3. als etwas Löbliches.

Abstrahieren wir einmal von der lobenden Nebenbedeutung des Wortes „Mitleid", stellen wir uns vor, dieses sei eine indiffe-

rente Regung, weder gut noch böse! Diese Anschauung findet sich ja auf niederer Kulturstufe. Rée führt Charlevin an, dem es auffiel, daß Indianerstämme, unter denen er weilte, wohlwollender Handlungen nie als löblicher gedachten. Sie befriedigten, wenn sie gütig handelten, einen Instinkt; und, so meint Rée, wir können hinzufügen, daß sie, wenn sie mitleidlos handelten, das später vielleicht erwachende Mitleid zwar als Unlust, aber nicht als Vorwurf fühlten.

Genau so würden wir auf unsere mitleidlosen Handlungen zurückschauen, wenn ihnen nicht das Urteil der Verwerflichkeit assoziiert wäre.

Nehmen wir ferner einmal an, Mitleidlosigkeit gelte uns als löblich, wie etwa einem Häuptling, von dem berichtet wird, daß er die vollendete Grausamkeit den Tugenden beizählte. Wie steht es dann nach einer mitleidlosen Handlung? Das Gewissen lobt dieselbe. Das Mitleid, (falls es sich einstellt) mag ihrer wie im ersten Fall mit Unlust gedenken. Man betrachtet dann also mit gemischten Gefühlen das, was man getan hat.

Ebenso wird der, dem (wie dem Zögling hoher Kulturstufen) seine mitleidlosen Handlungen tadelnswert erscheinen, oft mit doppeltem Bedauern auf sie zurücksehen. Die Urteilsgewohnheit verdammt sie, und das erwachende Mitleid fühlt auch hier sich unangenehm oder schmerzlich durch sie berührt.

Also nach einer mitleidlosen Handlung äußert sich auf niederen Kulturstufen:

das Mitleid allein (einfaches Bedauern) oder

das Mitleid und das lobende Gewissen (gemischtes Gefühl); auf hohen Kulturstufen:

das Mitleid und das tadelnde Gewissen (doppeltes Bedauern). In dem zu spät kommenden Mitleid haben wir jedenfalls nur das Unlustgefühl einer früher vernachlässigten, später sich einstellenden Neigung zu sehen.

Es ist dem Mitleid als dem jetzt herrschenden Affekt unsympathisch, was ein vor ihm dominierender Affekt bewirkt hat. In keinem Fall ist diese Mitleidsregung Gewissensbiß, d. h. ein Bewußtsein, etwas strafwürdiges, jedem Menschen Verbotenes getan zu haben.

E. Die historische Deutung von Gut und Böse.

Nach diesen Darlegungen zählt nun Rée folgende drei Punkte auf, die nach seiner Ansicht jeder ethischen Untersuchung zugrunde gelegt werden sollten.

1. Es muß zwischen der Handlung selbst und dem Urteil über sie unterschieden werden. Das Urteil muß man in die Subjekte der betreffenden Kulturstufe hineinverlegen; die Handlung aber muß man zunächst rein objektiv, unbeurteilt, sich vorstellen.

2. Nachdem man von der Handlung das Urteil abgetrennt hat, ist die Frage zu beantworten, wer hat, historisch betrachtet, der Handlung ihre Beurteilung angehängt? Wann ist dies geschehen? Aus welchen Motiven und nach Ablauf welcher geschichtlichen Entwicklung?

3. Wie steht es mit der Beurteilung in den später geborenen Generationen?

Für Rée ist also die Lösung der Frage des Gewissens in striktem Sinne die Grundlegung der Moral. Die Frage, wie das Böse in die Welt gekommen ist, meint er, sei doppelsinnig:

1. bedeute sie, wie sind Handlungen entstanden, deren wir als böse uns bewußt sind? Wie entsteht Grausamkeit, Mord, Betrug? Diese Frage ist eine psychologische, die er unerörtert läßt;

2. kann die Frage bedeuten, wie ist es gekommen, daß wir uns solcher Handlungen als böser, als tadelnswerter (strafwürdiger) bewußt sind?

Diese letzte Frage zu beantworten hat er in seiner Schrift den Versuch gemacht.

Hier kommt er noch auf eine nach unserer Auffassung sehr bedeutsame Seite des Problems vom Ursprung des Bösen, auf seine spezifisch theologische Seite. Nämlich er führt aus: Gott gilt als die Ursache alles Existierenden. Nun existiert auch das Böse, das heißt hier: es gibt Handlungen, Gesinnungen, welche von Gott verabscheut werden. Also wäre Gott die Ursache von ihm selbst abscheulichen Handlungen und Gesinnungen. Rée fragt nun nicht, wie dieses Problem zu lösen ist, sondern wie es entstanden ist.

Mit seiner Entstehung aber würden wir nach Ansicht Rées

vertraut sein, wenn wir auf folgende Fragen genügende Antworten hätten:

„1. Wie ist die Vorstellung von Göttern entstanden?
2. Wie ist ein Gott die Ursache von allem geworden?
3. Wann und weshalb sind manche Handlungen, z. B. Mord, Betrug, Grausamkeit, auf der Erde für strafwürdig erklärt worden?
4. Weshalb sind die nämlichen Handlungen auch von der Gottheit mit Leid bedroht worden?
5. Wann, in welchen Autoren sind die Endglieder dieser Entwicklungsreihen zusammengetroffen, jenes, nach welchem ein Gott die Ursache alles Existierenden ist, dieses, nach welchem gottlose Handlungen existieren?
6. Welche Versuche hat man gemacht, um dieses Problem zu lösen?“[14]) —

Die Frage, ob den Menschen die Tugend angeboren ist, bedeutet nach Rée entweder: Sind dem Menschen die Qualitäten angeboren, welche unserm Bewußtsein als Tugenden erscheinen?; vor allem sind ihm die Regungen des Wohlwollens, der Barmherzigkeit angeboren? Hierauf ist insofern bejahend zu erwidern, als jeder Mensch bis zu einem gewissen Grad, ja selbst das Tier mit einigem Mitleid ausgestattet ist. Oder jene Frage bedeutet: Schätzt jeder Mensch von Natur (a priori) solche Eigenschaften als Tugenden, als Qualitäten also, welche gehegt und entwickelt werden sollen? Diese Frage ist verneinend zu beantworten.

F. Praktische Wirksamkeit des Gewissens.

Welches von den drei Bedauern, von denen wir gesprochen haben, ist wohl das quälendste, fragt Rée dann weiter, das egoistische oder das unegoistische oder das sittliche? Diese Frage läßt kaum eine allgemeine Antwort zu, meist jedoch ist das sittliche Bedauern das schwächste. Es passiert unsere Seele, aber es läßt sich nicht lange dort nieder. Vor allem pflegt sich Angst vor irdischer oder himmlischer Strafe einzustellen, in zweiter Linie Mitleid, zuletzt erst Bedauern aus dem Bewußtsein, Verwerfliches vollbracht zu haben.

---

[14]) P. Rée, E. d. G., S. 224, 225.

Die Schwäche gerade des sittlichen Bedauerns deutet darauf hin, daß die praktische Wirksamkeit der sittlichen Normen nicht groß ist.

Es entsteht so die Frage: hat es denn überhaupt Einfluß auf die Handlungsweise der Menschen, daß das Wohlwollen ihnen mit Lob verbrämt wird, Egoismus und Grausamkeit mit Tadel? Geschehen Handlungen der Nächstenliebe, weil das Bewußtsein verkündet: Du sollst deinen Nächsten lieben? Unterbleiben egoistische Handlungen, weil man sich ihrer als tadelnswerter bewußt ist? Darauf müssen wir antworten: selten!

Wie die sittlichen Normen anderen nachteilige Handlungen selten verhindern, so bringen sie auch anderen zuträgliche Handlungen nur spärlich hervor. Auch solche Handlungen geschehen am häufigsten aus Egoismus und Eitelkeit; sie werden ausgeführt, um mit Geld oder mit Ehren bezahlt zu werden. Selten entspringen sie aus wohlwollender Neigung, am seltensten, weil das Gewissen befiehlt: Du sollst deinem Mitmenschen helfen; es ist deine Pflicht.

Das Gewissen gleicht dem Monarchen eines parlamentarisch regierten Staates: Es thront, ja es wird fast wie ein Gott geehrt, aber es regiert nicht, sondern die egoistische oder wohlwollende Neigung regiert, wie dort die Partei, welche gerade oben auf ist.

Der Mensch ist eben nicht so, wie er seinem eigenen Bewußtsein nach sein sollte. Die angeborenen Neigungen vermögen mehr über ihn als angewöhnte Urteile. Der sittliche Imperativ ist ziemlich steril. —

Rée betont, daß er sich für die Entstehung des Gewissens interessiere, nicht für dessen praktische Wirksamkeit. Ebensowenig interessiere es ihn, welche Anschauung über das Gewissen aus der Kenntnis seiner Entstehungsgeschichte resultiere. Nur die eine Frage will er zu beantworten versuchen: Hat man die Menschen noch als böse zu bezeichnen, wenn man mit der Herkunft des Bösen vertraut ist? Er spaltet diese eine Frage in zwei. Sie bedeutet entweder: Besitzt der Mensch die Eigenschaften, welche von unserem Bewußtsein für böse erklärt werden? Ist er egoistisch, neidisch, gelegentlich grausam, empfindet er zuweilen Schadenfreude? Darauf bleibt mit einem Ja zu antworten.

Oder jene Frage bedeutet: Sind solche Qualitäten böse? Jedenfalls erscheinen sie unserem Bewußtsein so, nämlich als an sich tadelnswert, als kategorisch verboten, als strafwürdig. Wenn nun hinter diesem Bewußtsein — wie man seines geheimnisvollen, unheimlichen Aussehens wegen vermutet hat — Gott stände oder das Ding an sich oder die Alleinheit, dann hätten wir Grund es zu respektieren; dann wären Mord und Grausamkeit böse, nicht bloß schädlich. Aber das tadelnde Urteil ist ja eine Denkgewohnheit, deren Urheber Menschen sind. Gesetzgeber und Religionsstifter haben solche Beschaffenheiten und Handlungen einst ihrer Schädlichkeit wegen gebrandmarkt, die Etikette „tadelnswert" ihnen angeheftet. Wenn wir dies wissen, wenn wir einsehen, daß uns der Mord bloß darum an sich tadelnswert erscheint, weil wir den Grund nicht erfahren, weshalb er ursprünglich getadelt worden ist, daß er uns bloß darum Leid als Vergeltung zu verdienen scheint, weil wir nicht erfahren, daß eigentlich Leid als Sicherheitsmaßregel über ihn verhängt wurde, dann werden wir das Urteil, er sei an sich tadelnswert und strafwürdig, streichen, obgleich es unwillkürlich sich aufdrängt.

Das Gewissen bleibt, gleich dem Helden in der Fabel, nur so lange bei uns, als wir nicht fragen, woher es stammt; es verläßt uns, wenn wir diese Frage stellen. Grausamkeit und Mord sind nicht böse, sondern bloß schädlich.

Rée wirft dann noch einen Blick auf die historische Herkunft des Urteils, der Mensch sei böse, und meint, es sei folgendermaßen entstanden. Religionsstifter erklärten, daß der Mensch anders empfinden, anders denken sollte, als er tatsächlich fühlt und denkt. Also erschien, verglichen mit dem Gebilde ihrer Phantasie, der wirkliche Mensch tadelnswert, „böse", „durch das Gesetz ist die Sünde in die Welt gekommen."

Angenommen, die Menschen wären so, wie der Religionsstifter sie haben will, sie fühlten sich aber trotzdem unglücklich; dann würde ihre Beschaffenheit aufs neue einer sein-sollenden gegenüber gestellt werden; die wirkliche würde also wiederum „böse" sein.

Gesetzt aber, der Mensch betrüge sich von jeher von Natur so gegen andere und gegen sich selbst, wie es am denkbar be-

glückendsten für ihn und seine Mitmenschen ist; dann würde niemals irgend ein Gefühl oder eine Handlung als böse, niemals eine als gut bezeichnet worden sein.

G. Sympathie und Antipathie.

Um seine Ausführungen zu stützen, geht Rée noch, allerdings nur sehr kurz (es hat ja für ihn auch nicht allzu große Bedeutung!) auf die Begriffe sympathisch und antiphatisch ein. Er führt aus:

„Man stelle sich vor, Haß und Liebe, Mitleid und Schadenfreude seien jeder Beurteilung entkleidet; wir erschienen uns weder als gut noch als böse. In diesem Falle würde man doch als unbeteiligter Zuschauer einer grausamen Handlung von ihr sympathisch oder antipathisch berührt werden. Gewöhnlich sind uns die Handlungen anderer sympathisch, wenn sie aus einer Gemütsverfassung entspringen, welche der unsrigen ähnlich ist. Wohlwollend und mit sich und der Welt zufrieden sieht man gerne einem Akte des Wohlwollens zu. Man mag den leiden, welcher so handelt; man sympathisiert mit ihm. Antipathisch pflegen uns die Handlungen zu sein, welche eine von der unseren verschiedene Gemütsbeschaffenheit offenbaren. So fühlen wir, wenn wir wohlwollend aufgelegt sind, gegen den grausam Handelnden Abneigung. Es gibt, wenn unser Gemüt mit dem seinigen sich berührt, einen disharmonischen Klang. Dies Mögen oder Nichtmögen, in dem man meistens sich Gleichem zugesellt, manchmal auch gerade von Entgegengesetztem angezogen wird, kann in sittliches Lob oder sittlichen Tadel umschlagen.“[15])

Beim wohlwollend Veranlagten mag der Widerwille gegen grausame Handlungen ein extremer sein. Niemand jedoch erachtet die ihm antipathische Handlungsweise darum ohne weiteres für eine strafwürdige, jedem Menschen verbotene.

Das Mißfallen aus Antipathie ist nicht graduell, sondern der Art nach von dem Mißfallen des sittlichen Bewußtseins verschieden. Lassen wir nun zu den Affekten sittliche Urteile hinzutreten; Mitleid z. B. werde von dem unbeteiligten Zuschauer für tadelnswert gehalten, Grausamkeit für löblich, Verbindungen, wie

[15]) P. Rée, E. d. G., S. 232.

sie ja auf niederen Kulturstufen vorkommen. Dann würde der wohlwollend Gestimmte doch noch Antipathie gegen grausam Handelnde fühlen. Somit kann die Gemütsbeschaffenheit zu eben der Handlung sagen: „Du mißfällst mir", zu welcher die Urteilsgewohnheit sagt: „Du gefällst mir." Man ist dann im Zwiespalt mit sich selbst. Dieser Fall — daß jemandem eine Handlung antipathisch ist und ihm gleichzeitig lobenswert erscheint — bildet ein Pendant zu dem oben erwähnten: in dem Zeitalter, welchem Rache löblich ist, blickt derjenige, dessen Mitleid etwa nach vollbrachter Rache erwacht, mit gemischten Gefühlen auf das, was er getan hat, zurück. Seinem jetzt dominierenden Affekt ist das Geschehene antipathisch, während sein Gewissen erklärt: Du hast löblich gehandelt; du hast deine Pflicht getan. Das eigene Ich verhält sich hier genau so zum früheren Ich, wie in dem anderen Falle zu dem fremden: Das Mitleid mag den Grausamen nicht leiden — gleichviel ob man selbst oder ob ein anderer grausam gehandelt hat —; das Gewissen rühmt ihn unter Umständen.

Also sympathisch ist eine Gemütsbeschaffenheit nur dann, wenn sie, der meinigen ähnlich, harmonisch zu ihr stimmt; löblich erscheint sie mir, wenn meine Urteilsgewohnheit den Begriff der Löblichkeit mit ihr verknüpft.

Da somit Sympathie und Antipathie aus einer anderen Quelle unseres Innern entstammen, wie die sittlich lobenden und tadelnden Urteile, so kann uns die nämliche Handlung sympathisch erscheinen und doch tadelnswert.

Aus dem Umstand, daß uns grausame Handlungen gewöhnlich antipathisch sind, kann unsere tadelnde Beurteilung derselben nicht abgeleitet werden. Der sittliche Tadel ist nicht, wie manche Philosophen meinen, die Spitze der Antipathie.

H. Das Mitleid.

Auf welche Weise ist nun das Mitleid selbst zu erklären? Nach Schopenhauer, so führt Rée aus, liegt mir im Mitleid das Wohl und Wehe des anderen unmittelbar am Herzen in derselben Art wie sonst allein das meinige; also ist jetzt der Unterschied zwischen dem andern und mir kein absoluter mehr. Allerdings ist dies erstaunenswürdig, ja mysteriös. Er ist in Wahrheit das große Myste-

rium der Ethik, ihr Urphänomen und der Grenzstein, über welchen hinaus nur noch die metaphysische Spekulation einen Schritt wagen kann. Wir sehen in jenem Vorgang des Mitleids die Scheidewand, welche nach dem „Lichte der Natur“ (wie die Theologen die Vernunft nennen) Seele von Seele durchaus trennt, aufgehoben und das Nicht-Ich gewissermaßen zum Ich geworden.

Rée meint nun, wenn wir das Phänomen des Mitleids betrachten, so finden wir folgendes: Mitleid, Schmerz darüber, daß andere leiden, ist empirisch gegeben, ist eine Gefühlstatsache. Behufs ihrer genauen Beschreibung mag man hinzufügen, daß es uns im Mitleid so scheint, als wären wir eins mit dem Bemitleideten, als wäre sein Schmerz der unsrige: gewissermaßen wird das Nicht-Ich zum Ich. Doch, so fährt Rée fort, Schopenhauers Deutung des Phänomens geht über das Empirisch-Gegebene hinaus. Nach ihr sind der Mitleidige und der Bemitleidete, metaphysisch betrachtet, wirklich nicht zwei Personen, sondern bloß eine; und dies transzendente Einssein offenbart sich im Mitleid. Diese Erklärung klärt, sagt Rée, das Phänomen des Mitleids; eben noch dunkel, ist es nun klar und verständlich. Aber, fragt er, ist damit schon die Richtigkeit der Erklärung, die Wirklichkeit der angenommenen All-Einheit bewiesen, in der Individuen eins sein sollen?

Wer steht uns dafür, daß die Wurzel des Mitleids gerade im All-Einen, daß sie nicht in irgend etwas anderem zu suchen ist? Jedes Phänomen läßt verschiedene Deutungen zu; jede Wirkung kann verschiedene Ursachen haben.

Dieser harmlose Satz, meint Rée, genügt, um alle Metaphysik wenn nicht zu vernichten, so doch zu erschüttern. Das fürchterliche „Vielleicht“ zensiert ihre Systeme, auch dasjenige Schopenhauers. Solange nicht die Wirklichkeit jener Identität nachgewiesen, nicht dargetan worden ist, daß tatsächlich gerade sie dem Mitleid zugrunde liegt, ist diese Deutung bloße Vermutung. Das Reich des Möglichen ist unendlich. Nun kann aber die Realität des All-Einen nie dargetan werden. Es ist die Eigentümlichkeit metaphysischer Lehren, bloße Hypothesen bleiben zu müssen: Man denkt es sich so; ob es sich wirklich so verhält — wer weiß das? Wer kann das wissen?

Und in dieser Reflexion, so fährt Rée fort, hätten wir noch einen Standpunkt eingenommen, der nicht einmal zulässig ist. Wir haben getan, als wären metaphysische Annahmen etwas Positives. Indessen sie sind weniger als nichts: sie sind nur ein scheinbares Etwas.

Das beweisen nach Rée die Erkenntnistheorie und die Geschichte der Wissenschaften.

Die Erkenntnistheorie: mag nun das Räumliche, Zeitliche, Kausale, wie die englischen Philosophen meinen, ein Produkt der Erfahrung sein, oder mag es, wie Kant meint, die Erfahrung ermöglichen, darin stimmen alle überein, daß die Erkenntnis in die Formen des Raumes, der Zeit, der Kausalität gebannt ist und nicht in's Übersinnliche, Überzeitliche, Metaphisische eindringen kann.

Die Geschichte der Wissenschaften aber besteht, dies illustrierend, darin, übernatürliche Deutungen durch natürliche zu ersetzen. Übernatürliche Erklärungen sind provisorisch.

Was Rée nun über den Ursprung des Mitleids zu sagen hat, ist wenig mehr als eine Suspension des Urteils. Mitleid, überhaupt die selbstlose, bis zur Aufopferung gehende Teilnahme am Schicksal anderer, scheint eine Erweiterung des Elterninstinktes zu sein. Wie aber dieser entstanden ist, wissen wir noch nicht. In der Liebe der Eltern zum Kinde liegt ja der Fall vor, daß der eine Mensch Schmerz darüber fühlt, daß ein anderer leidet, daß er des anderen Schmerz als den seinigen fühlt, daß ein Nicht-Ich gewissermaßen zum Ich wird.

Hätte Schopenhauer schärfer, als er es getan hat, zwischen dem Mitleid und der Schätzung desselben unterschieden, hätte er eingesehen, daß das Lob des Mitleids, welches er in sich vorfand, eine Denkgewohnheit war, daß es vom Mitleid selbst abtrennbar, auf anderen Kulturstufen wirklich nicht damit verbunden ist, daß es spät erst in der Geschichte der Menschheit, aus historisch-psychologisch nachweisbaren Gründen, dem Mitleid angefügt wurde, dann wäre Schopenhauers Ethik, ja seine Philosophie überhaupt anders ausgefallen. Denn die Deutung, welche er dem Mitleid und unserer Schätzung gibt, ist die Säule seiner Metaphysik.

J. Die allgemeinen Grundlagen der Gewissenstheorie Rées.

Was Rée als psychologischen Tatbestand gelten läßt, wollen wir nun im folgenden noch näher untersuchen. Zunächst stützt er sich vollkommen auf Darwin.

In der Hauptsache ist der Mensch, nach Rée, von egoistischen Trieben beherrscht, die wir als „selbstdienlich" bezeichnen können.

Daneben findet Rée die unegoistischen Triebe, die im Darwinschen Sinne der Erhaltung der Art dienen, also „artdienlich" sind. Es entgeht ihm nicht, daß es auch im eigentlichen Sinne unegoistische Gefühle gibt. Er macht hier eine sehr scharfe Unterscheidung zwischen den Gefühlen, bei denen wir nur miterleben, also angenehm oder unangenehm berührt werden und aus diesem Anlaß handeln — das wäre nicht unegoistisch — und zweitens den Gefühlen, bei denen uns gerade der Umstand, daß ein anderer leidet oder glücklich ist, berührt und zum Handeln veranlaßt.

„Zuweilen fühlen wir nicht nur insofern Schmerz, als wir das Leiden eines anderen uns vorstellen, sondern gerade der Umstand, daß der andere leidet, schmerzt uns: wir fühlen unegoistisch; z. B. eine Mutter, die ihr Kind leiden sieht, empfindet nicht immer insofern Schmerz, als sie sich das Leiden des Kindes vorstellt — in diesem Falle wäre ihr die Person des Kindes gleichgültig — sondern gerade der Umstand, daß das Kind leidet, schmerzt sie. Dieses unegoistische Milteid kommt aber nicht bloß bei der Elternliebe, sondern auch anderweitig vor..."[16]) „Daß solche unegoistische Gefühle existieren, kann zunächst die Beobachtung, vor allem die Selbstbeobachtung lehren. Außerdem: da unegoistisches Mitleid (Schmerz darüber, daß ein anderer leidet,) existiert, so müssen auch unegoistische Handlungen existieren."[17])

Für Rée existiert also unegoistische Teilnahme am Schicksal anderer. Doch er lehnt es entschieden ab, dieser psychologischen Tatsache eine metaphysische Deutung zu geben wie Schopenhauer.

Rée sagt in diesem Zusammenhang: „Das Wesen eines jeden Gefühls ist uns nur insoweit klar, als uns die Geschichte seiner Entstehung klar ist."[18])

---

[16]) P. Rée, Ursprung der moralischen Empfindungen, S. 2, 3.
[17]) P. Rée, Urspr. d. m. E., S. 3.
[18]) P. Rée, a. a. O., S. 7.

So findet dann Rée, daß Darwin hier die einfachste Erklärung gegeben habe.

Nach Darwin findet sich nun wie bei vielen Tierarten, so auch bei unseren Vorfahren, bei den Affen, der soziale Instinkt. Dieser soziale Instinkt ist durch eine Erweiterung des Elterninstinkts entstanden und dann durch natürliche Zuchtwahl, d. h. dadurch erhalten und gestärkt worden, daß immer die tierischen Stämme, deren Glieder am engsten durch sozialen Instinkt verbunden waren, die anderen verdrängten und so übrig blieben (Kormalselektion).

Als der Mensch sich aus dem Affen entwickelte, hatte er demnach schon den Trieb, auch für andere (zunächst derselben Gemeinschaft = Angehörige) zu sorgen. Wer einen solchen Trieb hat, wird Freude darüber fühlen, daß andere glücklich sind (unegoistische Mitfreude) und Schmerz darüber, daß sie unglücklich sind (unegoistisches Mitleid).

Rée übersieht vollkommen, welcher Unterschied darin besteht, ob ich eine Handlung aus einem angeborenen Trieb, einem Instinkt heraus vollführe oder aus vollem Bewußtsein. Obgleich er zunächst Handlungen und Gefühle aus ganz selbstloser Gesinnung außerhalb der Elternliebe zugibt, führt er sie dann letzten Endes doch auf einen „erweiterten Elterninstinkt" zurück.

Wir sehen den Zweck dieser Ausführungen erst, wenn wir ihm noch einen Schritt weiter folgen.

Rée betrachtet die Erklärung, die Darwin für das Gewissen gibt: Wir haben den Trieb für andere zu sorgen. Wenn wir gelegentlich nun, durch den Egoismus veranlaßt, diesen Trieb nicht befriedigen, sondern statt dessen anderen Leid zufügen (z. B. aus Habsucht jemanden umbringen) oder das Leid anderer ungelindert lassen, so kann später, wenn wir ihr Leid uns wieder vorstellen (und überdies die von der Befriedigung des Egoismus erhoffte Freude sich vielleicht gar als illusorisch erwiesen hat), der Trieb für andere zu sorgen in seiner Unbefriedigtheit sich geltend machen. Er kann als unbefriedigtes, schmerzliches Gefühl, als Gewissensbiß, auftreten.

Rée meint hierzu: „Ein solches unbefriedigtes Gefühl mußten die Menschen, als sie durch die Entwicklung ihres Intellekts befähigt wurden, sich Geschehenes wieder zu vergegenwärtigen,

allerdings empfinden, falls sie ihre unegoistischen Triebe nicht berücksichtigt hatten. Aber das unbefriedigte Gefühl, welches wir wegen der Nichtbefriedigung eines Triebes, in diesem Falle des unegoistischen, haben, ist kein Gewissenbiß, — so wenig wie das unbefriedigte Gefühl ein Gewissensbiß ist, welches wir wegen der Nichtbefriedigung eines egoistischen Triebes haben, z. B. deswegen, weil wir eine Gelegenheit zur Befriedigung unserer Rachsucht haben vorübergehen lassen. Vielmehr charakterisiert unseren Gewissensbiß das Gefühl des Tadels und der Verwerflichkeit des eigenen Selbst; Gefühle, die, wenn wir uns daran gewöhnt haben, mit egoistischen Handlungen, z. B. dem Mord aus Habsucht, die Vorstellung des Tadels und der Verwerflichkeit zu assoziieren, verständlich sind; während sie bei der Darwinschen Auffassung (die nur das Gefühl der Unbefriedigtheit erklärt) unverständlich bleiben."[19])

Hier sieht also Rée deutlich, daß die Erklärung Darwins nicht genügen kann.

Es bleibt das große Rätsel: Wo hat der Mensch gelernt, ein spezifisch-ethisches Werturteil zu fällen? Doch gerade hier glaubt Rée eine historische Deutung geben zu können.

Rée sucht das Nützliche mit dem Guten und das Schädliche mit dem Schlechten in Zusammenhang zu bringen und stellt sie gelegentlich direkt als Synonyma hin.

Das Nützliche ist gewissermaßen instinktmäßig zum Guten geworden, das Schädliche instinktmäßig zum Schlechten.

Nur egoistische Handlungen werden böse, nur unegoistische Handlungen werden gut genannt. Sobald wir über den moralischen Wert einer Handlung urteilen wollen, untersuchen wir ihr Motiv, und wir bezeichnen die Handlung nur dann als moralisch gut, wenn sie das Wohl anderer zum Motiv hat.

Rée meint nun: „Warum der Egoismus als schlecht, das Unegoistische als gut bezeichnet worden ist, scheint einer ausdrücklichen Antwort nicht zu bedürfen. Denn offenbar ist das egoistische, die Wohlfahrt eines anderen beeinträchtigende Handeln der Gemeinschaft schädlich, das unegoistische dagegen nützlich."[20])

[19]) P. Rée, Urspr. d. m. E., S. 26.
[20]) P. Rée, Urspr. d. m. E., S. 11.

Diese Auffassung ist bei Rée umso merkwürdiger, als er in seinen historischen Untersuchungen über das Gewissen festgestellt hat, daß der Gewissensinhalt ein verschiedener sein kann und beispielsweise bei Naturvölkern oft Grausamkeit (also egoistisches, Wohlfahrt zerstörendes Handeln) als Tugend gilt. Doch er will hier auf etwas anderes hinaus; er fährt fort: „Allein nicht nur das unegoistische, sondern auch das eigennützige Handeln ist oft anderen nützlich. Ein Arzt z. B., der des Geldes wegen kuriert, kann ebenso gute Kuren machen, wie der, der anderen aus selbstlosen Motiven hilft. Desgleichen ist die Sicherheit aller, wie es scheint, ebenso gut geschützt, wenn die einzelnen sich aus Furcht vor Strafe gegenseitiger Schädigung enthalten, als wenn sie dasselbe aus Nächstenliebe tun.

Da nun trotzdem weder die, welche (wie der Arzt) anderen nützen, damit diese ihnen wieder nützen, noch auch die, welche sich der Schädigung anderer aus Furcht enthalten, als moralisch gut bezeichnet werden, sondern wie gezeigt, nur diejenigen, welche aus Nächstenliebe anderen nützen oder nicht schaden, so muß untersucht werden, weshalb diese Unterscheidung gemacht wird. — Weshalb gerade die aus unegoistischen Motiven anderen nützende Handlungsweisen moralisch lobenswert sind.“[21])

Dies glaubt nun Rée aus dem Wesen des Nutzens und der Strafe in seinem Sinne erklären zu können.

Zunächst sagt er: Der Mensch ist durchaus Egoist, d. h. die egoistischen Triebe sind im Menschen, gerade wegen seiner stärkeren intellektuellen Fähigkeiten, die weitaus überwiegenden. Der Mensch will überhaupt nicht bloß solche Güter besitzen, welche an und für sich angenehm sind; vielmehr strebt er ebenso sehr, ja in noch höherem Maße nach dem Besitz solcher Güter, welche, ohne an und für sich angenehm zu sein, nur dadurch Genuß gewähren, daß man sich vorstellt, mehr zu haben oder mehr zu gelten als andere. Abgesehen von den Trieben der Eitelkeit ist der Mensch auch von seiten seiner natürlichen Bedürfnisse weit schwerer zu befriedigen als das Tier. Denn vermöge seiner intellektuellen Fähigkeiten, der sogenannten Vernunft, trägt er nicht nur, wie die Tiere, für die Bedürfnisse des Augenblicks sondern auch

[21]) P. Rée, a. a. O., S. 11, 12.

für die der Zukunft Sorge: Er will Eigentum besitzen. Daher ist die Rivalität der Menschen hier auch dauernder und intensiver als die Rivalität der Tiere.

Weiter führt dann Rée aus: Als die Menschen nun infolge der Entwicklung ihrer Vernunft und ihrer Eitelkeit so gierig nach Eigentum, so auszeichnungssüchtig und neidisch geworden waren, wie wir uns heute noch finden, mußte ein Krieg aller gegen alle entstehen. Derselbe wurde aber bald als unerträglich empfunden, und um ihm ein Ende zu machen, griff man zu dem allein wirksamen Mittel der Strafe. Mord oder sonstige Schädigungen von Mitgliedern desselben Stammes wurden mit Strafe bedroht und die Exekution dem übertragen, der wegen seiner physischen Stärke oder seiner größeren Schlauheit als Haupt des Stammes anerkannt war. Die Furcht vor dieser Strafe hielt dann, wie noch jetzt, die einzelnen im Zaume. Gleichzeitig bildete sich das Eigentum und zwar wohl in der Weise, daß die Glieder eines Stammes ihr Gebiet unter sich verteilten.

Nachdem nun so innerhalb eines Stammes der Krieg aller gegen alle beigelegt war, bewirkte die Arbeitsteilung und dem entsprechend der Austausch des Erarbeiteten, daß sich die einzelnen auch gegenseitig nützten.

Diese beiden Äußerungen des Egoismus:

1. die Furcht vor Strafe und

2. der Austausch der Leistungen, ermöglichen es also, daß ein Stamm als Gemeinschaft besteht. Aber bei einer Höherentwicklung des Erkenntnisvermögens (woher dieses kommen mag, sagt Rée nicht) mußte man instinktiv fühlen, daß, wenn jeder sich der Schädigung des anderen nur aus Furcht enthält, der Friede lediglich von außen her erzwungen ist und daher nur auf der Oberfläche existiert. Wer sein Verlangen nach fremdem Eigentum seinen Haß, seine Rachsucht nur aus Furcht beschränkt, wird diese Triebe teils durch solche Handlungen zu befriedigen suchen, welche mit Strafe nicht bedroht sind, teils durch solche, bei denen er vor der Entdeckung sicher zu sein glaubt. Wenn sich hingegen jeder der Schädigung anderer nicht aus Furcht, sondern um ihrer selbst willen enthält, so ist der Friede nicht künstlich von außen her gemacht, sondern er kommt von innen heraus. Es unterbleiben

nicht bloß alle feindseligen Handlungen, sondern auch alle feindseligen Gefühle, z. B. Neid, Haß. Die Gesinnung selbst ist friedlich, der Friede geht bis auf den Grund.

Rée meint nun: indem die Menschen einen solchen vorgestellten Zustand, in welchem jeder sich jedem anderen um dieses anderen willen hilfreich erweist, mit dem wirklich vorhandenen Zustand, in welchem sich jeder zur Schädigung des anderen aufgelegt fühlt, verglichen und das unegoistische Handeln als dasjenige empfanden, durch welches allein die gründliche Beseitigung dieses feindseligen Zustandes denkbar ist, bezeichneten sie dasselbe als wünschenswert, löblich und gut.

II. Die Kritik der Rée'schen Gewissensdeutung bei Elsenhans.

Elsenhans hat zur Kritik der Rée'schen Gewissenslehre zwei Argumente herausgearbeitet.

a) eine psychologische Betrachtung,

b) den Versuch eines Nachweises einer Gewissensanlage.

A. Die psychologische Betrachtung des Gewissens.

Das Gewissen als psychologische Tatsache gründet Elsenhans zunächst auf die drei Seelenvermögen: Vorstellen, Fühlen und Wollen. Er sagt darin: „Es gibt keinen Augenblick im Leben der Seele, dessen sich nicht sogleich auch die vorstellende Tätigkeit mit oder ohne Absicht des Erkennens bemächtigte, der nicht von Gefühlen irgendwelcher Art begleitet wäre, und der nicht ein Element des Wollens einschlösse."[1])

Die sittliche Seite des Gewissens sieht Elsenhans in der Tatsache, daß wir gewisse Handlungen billigen, andere mißbilligen, und zwar in einer besonderen Weise, welche im ersteren Falle zu dem Urteil „gut", im letzteren Falle zum Urteil „böse" führt. Nach dem soeben Gesagten kommt er zu dem Ergebnis, daß bei jener eigenartigen Billigung und Mißbilligung von Handlungen jederzeit alle drei aufgeführten Tätigkeiten vertreten sind; in der Tat finden sich sittliche Grundsätze, sittliche Gefühle, sittliche Triebe und Willensentschlüsse stets miteinander verbunden vor. Dann meint er, die Frage könne also nur die sein, ob alle diese drei Elemente gleichmäßig an der Erzeugung der Gewissenserscheinung beteiligt sind, oder ob sich diese oder jene Elemente als ursprüngliche Bestandteile dieser Erscheinung nachweisen lassen.

Bei der Prüfung des geistigen Vorganges bei der Gewissensäußerung findet nun Elsenhans, die Art, wie das sittliche Urteil

[1]) Elsenhans, Wesen und Entstehen des Gewissens, S. 160.

zu Stande kommt, schließe häufig den Gedanken an einen rein theoretischen Vorgang vollständig aus. In den meisten Fällen geht der sittlichen Beurteilung nicht etwa die überlegende und abwägende Tätigkeit des sittlichen Denkens voraus, sondern das Urteil entsteht auf die Vorstellung der Handlung hin aus einer Art unmittelbaren Bewußtseins des Richtigen; und auch da, wo die abschließende sittliche Beurteilung durch das Denken vermittelt ist, geht ein erstes aus dem unmittelbaren Eindruck erwachsendes Urteil voraus.

Da also Elsenhans in der theoretischen Erwägung keinen notwendigen und ursprünglichen Bestandteil des Gewissens erblickt, sieht er sich an das Gefühl und den Willen gewiesen. Nirgends in der Welt wird ein lebendes Wesen zu irgend einer Handlung veranlaßt, ohne daß Gefühle der Lust oder Unlust den Ausgangspunkt bilden", und jede Erregung des Willens mit oder ohne Vorstellung des Gewollten führt darum zurück auf das Fühlen. Gefühle allein veranlassen ein Streben und bestimmen die Richtung desselben. Wir werden also auch da, wo auf die Vorstellung einer Handlung hin wirklich eine Willensäußerung als Reaktion erfolgt, annehmen müssen, daß die ursprünglichen Bestandteile dieses ganzen Vorganges Gefühle sind, die sich unmittelbar an die Vorstellung der Handlung knüpfen und deren sich nach den Gesetzen der allgemeinen stetigen Wechselbeziehung zwischen den Geistestätigkeiten auch das Denken und Wollen bemächtigt. Das Ergebnis ist dann ein Urteil der Billigung oder Mißbilligung und ein Willensakt, der in der Form einer Mit- oder Gegenwirkung sich äußern kann oder wenigstens in der Form eines erneuten Antriebes, künftig das Gebilligte zu tun und das Gemißbilligte zu meiden. Mag daher auch der sittliche Trieb eine besondere einfache Form der Gewissensäußerung darstellen, im letzten Grunde ist doch auch er auf ursprüngliche sittliche Gefühle zurückzuführen, welche den Willen in ihren Dienst nehmen."[2])

Für Elsenhans sind also Gefühle die ursprünglichen Elemente des Gewissens. Er ist hiemit in einen grundsätzlichen Gegensatz zu Rée getreten.

Um nun aber zu einer bestimmten Charakterisierung des

[2]) a. a. O., S. 176.

Gewissens zu kommen, unterscheidet er zwischen körperlichen und geistigen Gefühlen, je nachdem sich dieselben auf körperliche oder geistige Zustände beziehen. Die geistigen Gefühle teilt er wieder in niedere, die sich teils auf das individuelle Wohl und Wehe beziehen, wie Freude, Trauer, Stolz, teils gesellige Gefühle sind, wie Liebe usw., so lange sie nicht durch sittliche Anschauungen geläutert sind, und in höhere, die an allgemein gültige geistige Weite sich anknüpfen: die intellektuellen, ästhetischen, sittlichen und religiösen Gefühle. Dadurch will Elsenhans die sittlichen Gefühle zunächst den Gefühlen des Angenehmen und Unangenehmen gegenüber abgrenzen. Die Gefühle sind sich nur darin gleich, daß sie alle aus der „fühlenden Tätigkeit" der Seele hervorgehen, sobald die Vorbedingungen dazu gegeben sind.

Weiterhin nennt Elsenhans vier charakteristische Merkmale der sittlichen Gefühle.

1. Anknüpfungspunkt für alle „höheren geistigen Gefühle" sind immer Vorstellungen, für die sittlichen Gefühle aber immer Vorstellungen wirklicher Handlungen (während die Veranlassung der intellektuellen Gefühle Vorstellungen und Vorstellungsverhältnisse bilden, deren Verhältnis zur Wirklichkeit unwesentlich ist).

2. Die Vorstellungen wirklicher Handlungen und dabei verbunden mit den Vorstellungen der psychologischen Ursachen, der Beweggründe die für die Verwirklichung der vorgestellten Handlungen den Ausschlag geben oder gegeben haben.

3. Ferner ist charakteristisch die Wirkung der sittlichen Gefühle auf die übrigen Geistestätigkeiten. Das Urteil über das vorgestellte Objekt, welches durch jedes höhere Gefühl im Gebiete des Vorstellens hervorgerufen wird, gestaltet sich hier unmittelbar zu einem Urteil über die handelnde Person selbst.

4. Am stärksten äußert sich die eigenartige Wirkungsweise der sittlichen Gefühle auf dem Gebiete des Wollens. Sie zeichnen sich vor allen anderen den Willen beeinflussenden Elementen dadurch aus, daß sie den Anspruch auf unbedingte Bevorzugung vor allen anderen Beweggründen erheben. „Es gibt überhaupt keine andere Gruppe von Gefühlen, welche diesen Anspruch macht. Keine Folgerichtigkeit des Denkens, keine Harmonie des Schönen und vollends kein individueller Wunsch ist so wertvoll, daß sie

nicht, so bald das Gewissen in den Kampf der Beweggründe eintritt ihren Anspruch aufgeben müßten. Der höhere Wert des Guten wird oft genug nicht durch die Tat besiegelt, aber der nicht berücksichtigte Anspruch wird dann von neuem bestätigt, durch die nachfolgende Reue und das böse Gewissen."[3])

Die skizzierte psychologische Analyse des Gewissens die zuletzt auf eigenartige Gewissensgefühle stößt, steht in schroffem Gegensatz zu der intellektualistischen Hypothese Rées, nach der das Gewissen auf Urteilen beruht, die durch Tradition und Gewöhnung fest mit den Vorstellungen gewisser Handlungen verknüpft worden sind.

B. Der Versuch eines Nachweises einer Gewissensanlage.

Zur Stützung seiner psychologisch-ethischen Begründung des Gewissens macht Elsenhans dem Empirismus gegenüber, wie ihn Rée vertritt den Versuch, die Notwendigkeit einer Gewissensanlage nachzuweisen. Es bliebe ja sonst für ihn die Frage offen, worauf die „höheren geistigen Gefühle" beruhen. Er geht nun zunächst auf den Anlagebegriff selbst ein und nennt zwei Wurzeln desselben.

1. Die Eigenart einer Gruppe von Tatsachen im Unterschied von anderen,

2. Die Gleichheit von Tatsachen einer Gruppe unter sich.

Die Berufung auf eine Anlage wäre zunächst der Verzicht auf eine rein empirische Erklärung der Tatsachen, doch der Anlagebegriff schließt noch ein weiteres Merkmal ein: das der Vorausbestimmung der künftigen Entwicklung innerhalb gewisser Grenzen. Wenn man eine Erscheinungsgruppe nicht befriedigend aus schon bekannten Faktoren erklären kann, nimmt man in dem Träger derselben eine Fähigkeit sie zu erzeugen an. Elsenhans betont hier selbst, daß damit noch nicht viel gewonnen ist, und daß diese Unzulänglichkeit am deutlichsten in der alten Theorie von dem drei Seelenvermögen zutage tritt, wo man die Erscheinungen des Seelenlebens genügend erklärt zu haben glaubte, wenn man nur in die Seele selbst Anlagen sie zu erzeugen hinein verlegte. Und doch sei der Begriff der Anlage unentbehrlich. „Eine der

[3]) a. a. O., S. 180.

wichtigsten Tatsachengruppen in der Welt des Seins, das Reich des Organischen, nötigt durchaus zur Voraussetzung einer Anlage, auf Grund deren die einzelnen Erscheinungen sich entwickeln, und hat gerade darin, daß durch eine solche Anlage die Entwicklung der künftigen Gestalt geleitet und vorausbestimmt wird, ihr eigentümliches Merkmal."

Aus allen Hypothesen der physiologischen Auffassungen bezüglich der Anlagen, die wir hier nicht zu erörtern brauchen, glaubt Elsenhans allgemein zwei Punkte als gesichert feststellen zu können.

1. an Anlagen irgendwelcher Art muß festgehalten werden;

2. Die Anlagen entwickeln sich nur auf bestimmte Reize hin.

Dem fügt er noch zwei weitere Punkte hinzu:

3. Die Anlagen sind nicht etwa vollständige Vorbildungen der künftigen Organe en miniature, sondern von diesen selbst teilweise oder ganz verschiedene bestimmte Anordnungen von Molekülen.

4. Die Anlagen können bei nicht vorhandenen oder widerstrebenden Entwicklungsbedingungen latent bleiben.

Im Bezug auf die geistigen Anlagen des Menschen sagt nun Elsenhans: „Die ganz eigenartigen Tätigkeiten der Seele, welche wir Empfindung, Wahrnehmung, Erinnerung, Denken, Fühlen, Wollen nennen, können nicht als das Produkt von irgendetwas anderem, als sie selbst sind, angesehen werden, sondern nur als die im Wesen der Seele angemessene Art, wie sie auf bestimmte Reize reagiert. Das Werden dieser Fähigkeiten, die Bewahrung ihrer Eigenart äußeren Einflüssen gegenüber und ihre Gleichmäßigkeit trotz aller individuellen Verschiedenheiten führen auf eine ursprüngliche geistige Disposition hin, welche, ähnlich wie der tierische Keim das leibliche Leben, die Grundzüge geistigen Lebens innerhalb gewisser Grenzen bestimmt."[4])

Um den Auffassungen entgegen zu treten, daß diese geistigen Anlagen nur auf leiblichen beruhen — da sie doch an Gehirnvorgänge geknüpft seien — oder umgekehrt, daß die körperlichen Anlagen auf den geistigen beruhen, betont Elsenhans beide Einseitigkeiten müßten vermieden werden, indem man die prinzipielle Gleichberechtigung beider Erscheinungsreihen auch für den Ur-

[4]) a. a. O., S. 248.

sprung anerkennt. Er bemerkt hinzu: „schon die in das körperliche und geistige Leben so tief eingreifende Tatsache der Erblichkeit weist darauf hin, daß auch im geistigen Leben des Menschengeschlechts eine Kontinuität besteht, wie sie im körperlichen Leben durch die Zeugung vermittelt ist.“[5])

Andererseits muß man jedoch die Vermischung der beiden Gebiete, des Körperlichen und Geistigen, ablehnen.

„Man darf weder von Substanzen noch von Fortpflanzung in der geistigen Welt in einem anderen Sinne reden, als in dem, der durch die rein psychologische Tatsache gerechtfertigt ist. Wenden wir Ausdrücke, die der Körperwelt entnommen sind, auf das geistige Leben an, so ist nicht zu verwundern, daß wir die Vorstellung die auf körperlicher Anschauung beruht, nicht auch in die Betrachtung der Seele hinüber nehmen können.“[6])

Elsenhans will nun als Tatsache feststellen, daß seelische Anlagen ebenso wie leibliche von beiden Eltern auf die Kinder sich vererben können, daß es eine seelische Vererbung rein geistiger Anlagen gibt. Vom Standpunkt einer Gleichberechtigung der beiden Erscheinungsreihen ist die Annahme nicht zu umgehen, daß die rein geistigen individuellen und generellen Anlagen des Menschen auf rein geistigem Wege übertragen werden. Das Wie dieser Übertragung ist uns kaum weniger vorstellbar als vieles andere auch im geistigen Leben.

Elsenhans bekennt sich zu einem Dualismus und psychophysischen Parallelismus indem er sagt: daß es nie gelungen sei, einen seelischen Vorgang aus einem körperlichen vollständig zu erklären oder umgekehrt. Die letzten Elemente beider Erfahrungsgebiete — Empfindung und Bewegung — widerstreben jeder Verschmelzung. Was die Erfahrung konstatieren kann, sei nichts als psychophysischer Parallelismus.

Indem Elsenhans nun von der Daseinsform der Gewissensanlage spricht, will er der Auffassung entgegentreten, als ob die einzelnen einschlägigen Vorstellungen in ihrer Verbindung mit den Gefühlen angeboren seien. Er meint zwar, diese Annahme sei nicht grundsätzlich abzuweisen, wenn man berücksichtigt, daß uns

[5]) a. a. O., S. 253.
[6]) a. a. O., S. 254.

die Daseinsweise einer aus dem Bewußtsein verschwundenen und doch wieder auftauchenden Vorstellung ebensowenig vorstellbar ist, als diejenige einer vor der Entwicklung des Bewußtseins vorhandenen Vorstellung. Jene Annahme finde aber keine Stütze an der Erfahrung, da sich sonst keine Vorstellungen finden, deren Entstehung aus empirischen Faktoren nicht nachweisbar wäre.

Die Anlage, so meint Elsenhans, könne sich also nur auf die Verbindung der grundlegenden Elemente, der sittlichen Gefühle, mit einer bestimmten Klasse von Handlungen beziehen. Auch dann würde, sobald die Anlage hervortritt, das Vorstellen sich dieser Verbindung bemächtigen; aber die Vorstellungen der Handlungen, an welche sich dann, auch ohne daß ihnen augenblicklich eine Wirklichkeit entspricht, die sittlichen Gefühle knüpfen, wären etwas Secundäres, das nicht der Anlage, sondern der Entwicklung angehört. Es bleibt nichts anderes übrig, als die Gewissensanlage zu den angeborenen Elementen des höheren Geisteslebens zu rechnen, deren Verknüpfung mit bestimmten Vorgängen im Nervensystem noch nicht gelungen ist. Die Untersuchung kann daher von physiologischer Seite keine Hilfe erwarten und ist rein auf den psychologischen Weg gewiesen. Elsenhans meint, seine Fassung der Gewissensanlage genüge, um den gesamten Tatbestand zu erklären, der sich uns als das psychologische Wesen des Gewissens ergeben hat. Sobald der Mensch selbständig zu handeln beginnt, regen sich auch die Gefühle, welche den Wert des Handelns für Individuum und Gesamtheit wiederspiegeln, ohne für das Subjekt eine Erkenntnis davon einzuschließen. Sogleich mit den ersten Regungen dieser Art bemächtigt sich das Vorstellen derselben, so daß auch schon mit der Vorstellung der nicht oder wenigstens nicht augenblicklich geschehenden Handlung sich etwas von jenen Gefühlen als bleibendes Merkmal verbindet und Grundsätze des Handelns sich bilden, die denselben gerecht zu werden suchen. Aber dieser Vorgang ist erst ein secundärer.

Ferner meint Elsenhans auch der Begriff des Motivs, der in der entwickelten sittlichen Beurteilung eine so große Rolle spielt, gehöre erst zum Erwerb des auf den Gegenstand des sittlichen Gefühls sich richtenden Denkens. Das Motiv im sittlichen Sinn schließt die Vorstellung eines Zweckes ein, welcher als Ergebnis

der Handlung gedacht wird, und setzt daher die Erfahrung von dem Gefühlswert des zu Erstrebenden als das Primäre schon voraus. Die Spitze dieser Entfaltung der sittlichen Anlage bildet dann die wissenschaftlich-ethische Erkenntnis, welche die ganze Tatsachengruppe von einem einheitlichen Prinzip abzuleiten sucht.

C. Die Entwicklung des Gewissens.

Rée hat als Hauptargument für seine empiristische Auffassung angeführt, daß die Aussagen des Gewissens bei den einzelnen Völkern sehr verschieden seien, je nach der Entwicklungsstufe, auf der diese Völker stehen. Er benutzt das hauptsächlich, um darzutun, daß es kein allgemein gültiges Sittengesetz gebe, als dessen Ausdruck oder Einspruch das Gewissen gelten könnte. Elsenhans betont gerade die Notwendigkeit einer Gewissensentwicklung, bei der die Gewissensanlage, wie er sie gezeichnet hat, sich entfalte. Elsenhans sieht hier geradezu ein Argument für seine nativistische, antiempiristische Erklärung des Gewissens.

Als die Hauptfaktoren, die diese Entwicklung bewirken, nennt Elsenhans

1. das soziale Leben,
2. die Intelligenz.

Die Gegenstände des sittlichen Urteils sind die Beziehungen der Menschen untereinander. Deshalb ist der Ort der Bildung des sittlichen Bewußtseins das soziale Leben, die normale Bildung des Gewissens ist deshalb auch abhängig von dem normalen Zustand desselben. Und die Verschiedenheiten der sittlichen Urteile sind nicht größer als die Verschiedenheiten auf intellektuellem Gebiet.

Die Anlage nennt Elsenhans das bleibende und die Entwicklung das sich veränderte Element in der Gewissenserscheinung, den Gewisseninhalt bildet die sittliche Erkenntnis, die in jedem Gewissensurteil zum Ausdruck kommt. Elsenhans glaubt an einen unbedingten Fortschritt im Menschengeschlecht und sieht diesen als aus der Geschichte bewiesen an, da die Menschheit von rohen zu verfeinerten Sitten fortgeschritten sei. Außerdem meint er, es genüge der Hinweis darauf, daß jede sittliche Erkenntnis ein Teil der Erkenntnis überhaupt sei, und daß darum jeder Fortschritt

des Erkennens auch die Fähigkeit des sittlichen Urteilens fördern müsse. In Bezug auf die Gewissensanlage aber betont Elsenhans, daß die Entstehung des Gewissens im Individuum und in der Geschichte nicht das Bild einer secundären Entwicklung zeige, welche an andere ursprünglichere Erscheinungen anknüpfe, die Eigenart der Gewissensäußerungen und ihrer Entfaltung in der Geschichte sei vielmehr so groß, daß wir ihre Wurzeln in der ursprünglichen Menschennatur suchen müßten, die, in ihren körperlichen und geistigen Grundzügen überall gleich, nur für den Dienst des geistigen Fortschritts sich immer tüchtiger mache.

Ihren letzten Sinn erhält diese Deutung durch die christliche Idee des Reiches Gottes. Die psychologische Tatsache des Gewissens betrachtet Elsenhans ja als den festen Ausgangspunkt jeder Ethik und der ethischen Entwicklung, und die Geschichte der Menschheit und ihres ethischen Fortschritts deutet er als eine große „Zweckveranstaltung zur Verwirklichung des unbedingt Wertvollen, das objektiv in den höheren geistigen Gefühlen, subjektiv in den höheren Gefühlen, die sich damit verbinden, beständig gegenwärtig und beständig werdend einer idealen Vollendung zustrebt.[7])

D. Die Arten des Gewissens.

Für Rée gab es eigentlich keine Arten des Gewissens, da sich dasselbe für ihn doch stets nur als eine Urteilsgewohnheit darstellt. Elsenhans aber kommt auf Grund seiner psychologischen Auffassung zunächst zu folgenden Unterscheidungen

1. Primäres und secundäres Gewissen.

Primär nennt Elsenhans jene unwillkürlichen Regungen des sittlichen Gefühls, welche durch die Vorstellung bestimmter Handlungen als Billigung oder Mißbilligung zum Bewußtsein kommen. Secundär nennt er das Denken, das sich dieser Lust — und Unlustgefühle bemächtigt und zur Bildung sittlicher Grundsätze und Normen führt. Er bezeichnet diesen Unterschied als einen prinzipiellen nicht zeitlichen.[8])

[7]) a. a. O., S. 334.
[8]) a. a. O., S. 183.

2. Gutes und böses Gewissen.

Das gute und das böse Gewissen beurteilt Elsenhans nach den Lust- und Unlustgefühlen, die für ihn die Wurzel des Gewissens bilden. Derjenige hat ein gutes Gewissen, welcher eine Handlung begangen hat oder begehen will, die auf Grund sittlicher Lustgefühle von dem Gewissen gebilligt wird, und derjenige ein böses, der eine Handlung begangen hat oder begehen will, welche auf Grund von Unlustgefühlen mißbilligt wird.

3. Vorangehendes und nachfolgendes Gewissen.

Diese Gewissensarten möchte Elsenhans lediglich durch ihr zeitliches Verhältnis zur Tat unterschieden wissen; doch schreibt er dem ersteren eine verpflichtende, dem letzteren eine mehr kritische Funktion zu.

4. Religiös bestimmtes und nicht religiös bestimmtes Gewissen.

Elsenhans erkennt vollkommen ein nicht religiös bestimmtes Gewissen an, da es Gewissensäußerungen gibt, denen nicht notwendig ein Gottesbewußtsein zu Grunde liegt. Das religiös bestimmte Gewissen charakterisiert er

a) durch eine Steigerung des sittlichen Gefühls, da sich die Verbindlichkeit steigert, wo die Religion zum Gewissen hinzutritt. Es können dadurch freilich auch bedeutende Verirrungen des sittlichen Urteils sanktioniert werden.

b) Diese intensive Steigerung breitet sich auch auf das übrige Seelenleben aus, hat also auch „extensive“ Kraft, entsprechend dem Charakter der Religion, die das gesamte Geistesleben des Menschen beherrschen möchte.

c) Es besteht auch Qualitätsunterschied.

Das Gewissen des Christen, dessen ganzes sittliches Bewußtsein von dem Glauben an eine Erlösung von den Sünden durch Christum und an ein darauf gegründetes Gottesreich durchdrungen ist, kann auch qualitativ nicht dem Gewissen, dessen gleichgestellt werden, der sich gewöhnt hat, ohne Glauben an Gott sittliche Pflichten anzuerkennen, deren Wert und verpflichtende Kraft in ihm selbst ruhen soll.

III. H. G. Stokers Stellungnahme zum Gewissensbegriff und seine Kritik der Rée'schen Gewissensdeutung.

A. Die Formulierung des Gewissensbegriffes bei H. G. Stoker.

Stoker hat Rée und überhaupt dem Empirismus gegenüber eine phänomenologische Erfassung des Gewissens versucht. Auch er stützt sich auf psychologische Tatsachen, doch in ganz anderer Weise als Elsenhans, dem er vorwirft, er habe das Gewissen auf eine Bewußtseinsfläche projeziert und die Projektion dann zergliedert. — Stoker gibt dem Problem eine besondere Wendung, indem er dreierlei Sphären im Menschen unterscheidet:

1. eine biologische
2. eine soziale
3. eine „theale".

Die biologische Sphäre ist durch das Verhältnis des Menschen zur Natur, die soziale durch das Verhältnis zu den Mitmenschen gekennzeichnet; die theale Sphäre aber ist durch die reinen „personalen" Beziehungen des Menschen zu Gott bestimmt. Stoker bemerkt dazu ausdrücklich, der Gottesbegriff, den er hier meine, sei nicht ein durch Religion oder Theologie gesetzter, sondern ein soziologisch geforderter. In der Geschichte der Lehre vom Gewissen sehe man, wie von verschiedenen Denkern das Phänomen rein aus der einen oder anderen Sphäre erklärt werde, so z. B. von Rée, aus bloß sozialen Momenten. Stoker faßt die biologische und die soziale Sphäre als weltliche zusammen und nennt die „theale" eine Überweltliche. Von der weltlichen Sphäre aus betrachtet, erscheint ihm ähnlich wie Rée das Gewissen insbesondere das Böse, wirklich sinnlos oder gar krankhaft.

Wir müssen noch von einer weiteren grundsätzlichen Auffassung Stokers sprechen. Er frägt, ob nicht eigentlich erst mit

der Tatsache, daß es wirklich Böses gibt auch die Möglichkeit gegeben ist, daß es ein Gewissen im ursprünglichen Sinne gibt. Wenn diese Frage zu bejahen sei, so bestehe prinzipiell nicht das Recht, entweder moralische Phänomene, welche Erkenntnischarakter tragen, oder solche, welche einen Drang darstellen, ohne weiteres Gewissen zu nennen. Dann haben prinzipiell erst jene moralischen Phänomene, welche auf dem wesentlichen Vorhandensein des möglichen oder reellen Bösen beruhen, das Recht, Gewissen genannt zu werden.

Stoker sieht nun den Menschen von einem guten und bösen Drang beherrscht. Er spricht von einer geistigen Liebe einerseits, die das Gute will und von einem geistigen Haß andererseits, der von sich aus nur das Böse verwirklicht. Er nennt den geistigen Drang, der sich in der Liebe oder im Pflichtgefühl äußert, den guten und den echten Gewissensdrang. Gut nennt Stoker diesen Drang insofern, als man in ihm den Wert „gut" an der Person erkennen kann. Der das Böse realisierende Drang kann ebenfalls nur insofern auftreten, als die Person selber böse ist. Stoker erkennt hier die Willensfreiheit an, indem er dem Menschen die Fähigkeit zuschreibt, diesen bösen Drang jeweils zu hemmen oder ihm nachzugeben. Rée hatte die Willensfreiheit verneint, da der Mensch aus dem Kausalkonnex nicht herauskönne.

Durch diese Drangmomente wird nun der Mensch zu einem merkwürdig hybridischen Wesen, zugleich gut und böse, einem Wesen zwischen zwei Welten, zwei Sphären und zwei Mächten; er schwankt zwischen diesen Gegenpolen hin und her.

Auf diesem hybridischen Faktum, daß der Mensch zugleich boshaft und gut ist, nicht nur gut und nicht nur böse, ist die Wesensmöglichkeit der echten Gewissenserlebnisse fundiert. Damit kommt Stoker zu seiner Bestimmung des Gewissensbegriffes. Zunächst kann sich für ihn das Gewissen wesensnotwendig nur auf eigene Handlungen beziehen. Gegenüber Elsenhans, der das Gewissen als sittliches Urteil über eigene Handlungen darstellt, konstatiert Stoker jedoch einen prinzipiellen Unterschied zwischen einem moralischen Urteil und einem Gewissensurteil. Das moralische Urteil kann losgelöst vom Gewissen gedacht, kann generalisiert werden; das Gewissensurteil nicht. Stoker möchte den

Wesenskern des Gewissens in eine „tiefere personale Schicht“ verlegen, in der es seinem Wesen nach verankert ist, eben in die Sphäre des Personal-Guten und Personal-Bösen. Doch ist das Gewissen nach ihm kein Erkennen des Guten oder Bösen, auch nicht ein Drang zum Guten, sondern es ist ein wirkliches Erleben des Gegensatzes von jenem Personal-Guten und Personal-Bösen in uns. Mit Elsenhans knüpft Stoker an das emotionale Moment im Gewissen an, das jedoch nicht wie bei Elsenhans vom Denken erfaßt wird, sondern im Gewissenerlebnis schon das „reelle Innewerden“ des Personal-Bösen darstellt. Er spricht von einer „personalen Tatsache“, die sich in der Vibration der Gewissensregungen bekundet. Durch dieses Verknüpftsein mit dem Personalbösen in uns erscheint also Stoker das Gewissen wesentlich bestimmt. Es erscheint darum auch bedeutsamer als jedes moralische Urteil. Hier sieht er die ontische Tiefe des Phänomens.

B. Die Arten des Gewissens nach Stoker.

Die Unterscheidungen, die Stoker in Bezug auf die Arten des Gewissens macht, stützen sich ganz auf die oben dargelegten grundsätzlichen Auffassungen. Er trennt:

1. Das primäre und das secundäre Gewissen.

Hier spricht Stoker zunächst davon, daß der vom Gewissen Geplagte nicht bei einer Verurteilung seiner Handlung stehen bleibt, sondern die Schlechtigkeit auf sich selbst bezieht und das Urteil: diese meine Tat ist schlecht, ersetzt durch das Urteil: ich bin schlecht, oder gegen sich selbst gewandt: du bist schlecht. Es wird also das Urteil auf die verantwortliche Person selbst bezogen. Es ist das Bezogensein auf jene tiefere Lebensschicht, von der oben die Rede war. Empirisch-genetisch, meint Stoker, könnte es scheinen, als ob nach einer schlechten Tat erst die Selbstanklage; du bist schlecht und dann die Bejahung; ja, ich bin schlecht, käme: Doch im wesentlichen sei es gerade umgekehrt. Primär sei das: Ich bin schlecht, und secundär das: du bist schlecht.

Stoker macht hier eine wesentliche Unterscheidung. Elsenhans hatte zwischen den sittlichen Gefühlen als dem primären Ge-

wissen und den sittlichen Urteilen als dem secundären Gewissen unterschieden. Stoker sieht den prinzipiellen Unterschied an anderer Stelle. Das primäre Gewissen liegt im Schulderleben, Schuldsein, Schuldhaben. Wesentlich secundär nennt Stoker ein Phänomen, das sich über dieses erste erhebt und sich, wie er sagt, gegen das Selbst wendet, dieses Selbst straft, verwünscht, quält, verurteilt, anfällt. Das primäre Gewissen stellt das echteste und tiefste Schulderleben und Schulderkennen dar. Hier wird die Schuld vom Subjekt als ganzer Person erlebt gegenüber einem Absolutem über ihm, in dem das ewige Recht und die Gerechtigkeit waltet. Im secundären Gewissen ist das Schulderlebnis nicht nur ein Erlebnis gegenüber einem „allsehenden Auge" über uns, sondern hier ist es nebenher ein Erlebnis gegenüber dem eigenen innersten Auge. Der Mensch entzweit sich in ein besseres und ein böses Ich, und das bessere Ich nimmt nun das Recht in eigene Hand und tadelt und straft sich selbst, zürnt gegen sich selbst usw. Das secundäre Gewissen kann nach Stoker wesensmäßig nicht mit dem primären zusammenfallen, da ein Mensch, der seiner Schuld sich am tiefsten bewußt ist und sie am tiefsten erlebt, keine „Zeit" hat gegenüber sich selbst Stellung zu nehmen, sich selbst Vorwürfe zu machen. Solch ein Mensch wird in einer großen Furcht ruhlos und rastlos vor einem allsehenden Auge, einem über ihm waltenden Recht wegflüchten oder in tiefer Scham sich zu verstecken suchen oder in tiefster Betrübnis die Tat bereuen. Hier sei jedoch ein Gegen-Sich-Selbst-Stellungnehmen noch ausgeschlossen. Als ganz einheitliche Person erlebt hier der Schuldige seine Schuld. Erst wenn diese Spannung gelöst ist, wenn das Schuldhaben nicht die ganze Person, nicht die ganze Aufmerksamkeit fordert, ist die Möglichkeit gegeben, sich selbst als Objekt, als das Ich zu betrachten, das die Tat begangen hat, sich zu verurteilen, zu richten, zu verfolgen, zu quälen. Stoker meint, diese beiden Gewissensphänomene seien geradezu einander gegenüberzustellende Haltungen. Trotzdem muß das secundäre Gewissen, das: Du bist schlecht, auf dem primären, dem: Ich bin schlecht, fundiert sein. Ohne primäres Gewissen gibt es kein echtes Gewissensphänomen, keine Verurteilung, Selbstanklage, Selbstquälung durch das Gewissen. Der wesentliche Bestandteil ist eben

jenes echte Schulderlebnis, das die Sicherheit der Schuld einschließt. Ferner unterscheidet Stoker:

2. Das gute und das böse Gewissen.

Bei der Betrachtung des guten und des bösen Gewissens sieht sich Stoker ganz in jene überweltliche Sphäre gedrängt, von der wir einleitend sprachen. Wem gegenüber fühlen wir uns im bösen Gewissen verantwortlich, so fragt Stoker. Er antwortet zunächst, es sei sehr merkwürdig, daß der Gewissensgeplagte eine Schuld empfindet, von der ihm kein Mensch und kein biologisches oder soziales Faktum entlasten könne. Es gebe auch keinen Menschen, dem gegenüber er sich im letzten Grunde schuldig fühlen würde, nicht einmal sich selbst gegenüber fühle er die Schuld. Stoker bekennt sich hier ganz zu Scheler, den er zitiert: „In den Regungen des Gewissens, in seinen Warnungen, Beratungen und Verurteilungen nimmt das geistige Auge des Glaubens von jeher die Umrißlinien eines unsichtbaren und unendlichen Richters wahr. Diese Regungen erscheinen wie eine wortfreie natürliche Sprache, die Gott mit der Seele redet, und deren Weisungen das Heil dieser individuellen Seele und der Welt betreffen.“[1]) Stoker selbst fügt dann noch hinzu: „Ich glaube, daß ohne die Mitbewahrung eines heiligen Richters in ihnen diese Regungen selbst in eine Mannigfaltigkeit von Vorgängen (Gefühlen, Bildern, Urteilen) zerfielen, und daß für ihre Einheitsfassung überhaupt kein Grund mehr vorläge. Auch scheint es mir keines eigentlichen deutenden Aktes zu bedürfen, um der seelischen Materie dieser Regungen die Funktion erst zu verleihen, durch die sie einen solchen Richter präsentieren. Sie selbst üben von sich her diese gottpräsentierende Funktion aus, und es bedarf umgekehrt eines Augenschließens und Wegsehens, um diese Funktion nicht in ihnen selbst mitzuerleben.“[2]) Wie sich Farbe- und Tonerscheinungen, anders als Schmerz und Wollust, nicht als bloße Empfindungszustände unseres Leibes geben, die einfach das sind, was sie sind, sondern von Haus aus sich geben als gegenständliche Phänomene, die durch ihre Funktion und mit ihrem

[1]) H. G. Stocker, Das Gewissen, S. 144.
[2]) a. a. O., S. 144, s. Scheler, vom Ewigen im Menschen I, S. 5 u. 6.

eigenen Gehalt sogleich Kundschaft von den Gegenständen einer wirklichen Welt bringen, wohnt auch den Gewissensregungen von Haus aus die Sinnbezüglichkeit inne auf eine unsichtbare Ordnung und auf ein geistig persönliches Subjekt, das dieser Ordnung vorsteht. Doch, so wenig ein Kausalschluß von der Erscheinung der roten Kugel auf deren Existenz führt, so wenig führt ein solcher Schluß von den Gewissensregungen auf jenes geistig persönliche Subjekt.

Jedoch in beiden Fällen präsentiert sich etwas im Erleben, was dem präsentierenden Material transzendent ist, aber gleichwohl in ihm miterfaßt wird.

Nur gegenüber Gott fühlt also der Gewissengeplagte nach Stoker im letzten Sinne Verantwortung und Schuld. Er braucht sich dessen nicht recht bewußt zu sein; aber er erfaßt vag über sich ein dunkles Etwas, er spürt es als eine Macht, denn er fürchtet sich vor ihm, sucht ihm zu entfliehen, schämt sich vor ihm. Der Gläubige erkennt diese Macht als seinen Gott, der Nichtgläubige bekundet in seinen Haltungen und seinem Verhalten, daß er sich Gott gegenüberstellt erlebt, auch wenn er nicht an einen persönlichen Gott glaubt.

Diese Macht sucht Stoker noch näher zu charakterisieren, indem er ausführlich von Eigenschaften derselben spricht:

a) Sie ist gerecht oder die Gerechtigkeit selber; denn der Schuldige hat seine Strafe unbedingt verdient, daran zweifelt er selbst nicht. Jede Spur von Ungerechtigkeit in dieser Macht würde das Gewissenserlebnis sofort aufheben. Nur weil er Schuld hat, macht jene Macht sich ihm fühlbar, erlebt er ihre Drohung. Es besteht zwischen seinem Schulderleben und dem Ahnen der Gerechtigkeit ein Wesenszusammenhang. Der Gewissengeplagte fürchtet diese Gerechtigkeit, weil durch sie seine Schuld offenbar wird, weil von ihr sein verdientes Unheil kommen kann.

b) Diese gerechte Macht über ihm ist allwissend, allsehend. Denn der vom Gewissen Geplagte erlebt seine Schuld, auch wenn er weiß, daß kein Mensch seine Tat gesehen, trotzdem als allbekannt und allgesehen. Er ist praktisch ganz davon überzeugt, daß seine Schuld bekannt ist und handelt danach.

c) Diese Macht ist allgegenwärtig. Nirgends kann sich der Gewissensgeplagte ihr entziehen; überall sieht er sich von dieser drohenden „Gefahr", dieser Gerechtigkeit umgeben.

d) Diese Macht ist dem Schuldigen nicht als hart und erbarmungslos, sondern als versöhnlich gegeben.

„Im Verlaufe der echten Gewissensreue fühlt er die Drohungen, den Zorn verschwinden, fühlt er sich darum mehr und mehr beruhigt, fühlt er „Liebe" nahen, bis er in den religiösen Erlebnissen der Schuldvergebung sich gänzlich beruhigt."[3])

e) Diese Macht ist stärker als der Schuldige. Auch der Mutigste wird ihr gegenüber feig und flüchtet. Jeder Kampf erscheint hier wesensmäßig von vorn herein ausgeschlossen, jede aktive Selbstverteidigung unmöglich und sinnlos. Die letzten Selbständigkeits- und Unabhängigkeitserlebnisse verschwinden, je intensiver die Schuld erlebt wird bis zur absoluten Verzweiflung an sich selbst. Die Ohnmacht, aus der Diskordanz des Schulderlebens herauszukommen, die absolute Ohnmacht gegenüber dieser Gerechtigkeit, ja die schlechthinnige Abhängigkeit von eben dieser Macht über uns, sind immanente Wesenszüge des bösen Gewissens. Obgleich diese Macht unfühlbar, unhörbar, untastbar ist, so ist sie doch bestimmt da. Im bösen Gewissen weist alles intentional auf sie hin, gibt ihre Existenz und Nähe den einzig möglichen Sinn unseres Verhaltens, in der Unruhe der Seele und in den Stürmen des Gewissens bekundet sich ihre Existenz und Gegenwart. Diese Macht ist nicht „weltlich" faßbar, sie ist „überweltlich", ahnbar, fühlbar und nur dem religiösen Erlebnisse faßbar.

f) Diese Macht ist nicht nur eine Ordnung, sondern muß ein intelligentes persönliches Wesen sein, dem wir in unseren Gewissensunruhen gegenüber stehen. Nur gegenüber einer Person ist Gewissensscham, Gewissensfurcht Gewissensreue sinnvoll. Nur gegenüber einer Person fühlen wir Verantwortung und moralische Schuld, nur Gerechtigkeit in einer Person können wir sinnvoll fürchten, nur eine Person um Vergebung bitten, nicht eine unpersönliche Gerechtigkeitsmacht.

Stoker faßt dann zusammen: Das böse Gewissen deutet hin auf ein Etwas über uns, eine Ordnung, eine Macht, die wir fürchten

[3]) a. a. O., S. 146.

können, die uns drohen kann, gegenüber welcher wir Verantwortung und Schuld fühlen, vor welcher wir versuchen zu flüchten; diese Macht ist absolut gerecht, allwissend, allsehend, überall gegenwärtig, wo der Gewissengeplagte sich auch befinden mag, sie ist versöhnbar, und ist stärker als wir, wir fühlen uns schlechthin von ihr abhängig und sind ihr gegenüber ohnmächtig, diese Macht hat Anspruch auf uns, wir sind ihr irgendwie gänzlich verpflichtet, sie ist nicht mit unseren Sinnesorganen erfaßbar, ist überweltlich, sie ist ein intelligentes Wesen, sie ist eine Person —; nur als ein persönlicher Gott ist diese Macht denkbar, auf die das Gewissen hindeutet. Nur die Annahme eines persönlichen Gottes gewährt die Einheit und den Sinn all dieser Funktionen und Attribute. So kommt Stoker zu dem Postulat eines Theismus, den er zu einem Panentheismus erweitert.

Gott stellt sich nicht aus eigener Aktivität dem Gewissensgeplagten gegenüber, sondern er wird von dem Gewissensgeplagten aus eigener Tiefe heraus gefühlt und geahnt. Er ist der letzte intendierte Gegenstand eines jeglichen echten bösen Gewissenserlebnisses. „... Seine Schuld, seine Verantwortung gegenüber Gott erlebt jeder bewußt oder vag ahnend im bösen Gewissen. Das ist der letzte Sinn und tiefste Kern des bösen Gewissens.“[4])

Stoker spricht hier von einem absoluten ontischen Verhältnis, das die tiefsten personalen Schichten des Gewissensgeplagten durchstrahlt, indem sich das Drama der Entzweiung mit Gott abspielt. Stoker redet auch von einer ontischen Verlassenheit des Gewissensgeplagten, indem dieser sich absolut allein fühlt, und kein Mensch ihm in dieser Verlassenheit helfen kann, ja die Menschen sind ihm im Wege. Anderseits liegt ein ontisches Bekanntsein der Schuld vor, der Gewissensgeplagte ist unruhig, obwohl seine Tat keinen Zuschauer hatte, und obwohl er sicher ist, daß niemand etwas davon wissen kann. Trotzdem weiß er ebenso sicher, daß seine Schuld ontisch allbekannt ist; er fühlt, daß alle Seinssphären auch die relativen, widerhallen von seiner Schuld. Es erscheint auch, meint er, sehr bemerkenswert, daß es in dieser ontischen Tiefe, in die der Gewissengeplagte wesenmäßig hineingerückt ist, kein halbes „Ja“ und kein halbes

[4]) a. a. O., S. 146.

„Nein“ gibt, daß der Mensch entweder ganz schuldig oder ganz unschuldig sich weiß, daß er hier sich entweder ganz verlassen oder ganz solidarisch verbunden fühlt. Ontisch steht er vor Gott, der alles sieht, dem nichts zugedeckt werden kann. „Weltlich“ gesehen ist der Mensch in solcher Geistesunruhe „Verrückt“, seine normale Einsicht ist geschwunden. Überweltlich gesehen aber ist er in einem furchtbar „normalen Zustand“, viel normaler und näher an der absoluten Wahrheit als jene, welche in dem relativeren Strom des Geschehens sich an der Oberfläche treiben lassen. Stoker spricht von einem ontischen Fluchtdrang, indem er auch auf die Erinnyen hinweist. Der Gewissensgeplagte ist nach alledem nicht sozial oder biologisch verstehbar. Die Gewissensfurcht ist nicht eine Furcht vor den sozialen Folgen, sondern eine Seinsfurcht, die tiefste Furcht, die es gibt: Eine Furcht vor Gott.

Der Gewissengeplagte kann nicht aus seiner Furcht heraus ohne eine Versöhnung mit Gott. Wesensmäßig gibt es keinen anderen Ausweg. Vor ihm steht seine Verantwortung, sein heiliger Richter, hinter ihm steht seine Schuld. Als einziger Ausweg bleibt die demütige Reue. Mit Scheler meint Stoker, erst dann nehme die Reue ihren vollen Sinn an, wenn sie eingefügt erlebt werde in einem metaphysisch-religiösen Weltzusammenhang.

Stoker deutet dies alles letztlich dahin, daß die Liebe das Urprinzip alles Seienden ist, und so versteht er die ontische Verlassenheit und ontische Furcht, die der Gewissensgeplagte fühlt als ein gebrochenes Naturgefühl, das aus einem ontischen Bruch in dem Verhältnis des Menschen zu seinem Gott herrührt. Das böse Gewissen selbst ist die bereits neuerwachende Liebe und bekundet zugleich die Möglichkeit der Heilung dieses Bruches, der Wiederherstellung des Liebesbandes zwischen Gott und seiner Kreatur. Stoker möchte so das böse Gewissen geradezu metaphysisch als eine durch Gottes Liebe erweckte Gegenliebe ansehen.

Er betont jedoch auch hier, daß er damit das Gewissen nicht notwendig als religiösen Akt im Sinne einer positiven Religion betrachten möchte. Auch Nichtreligiös-Gläubige können solche Geistesphänomene erleben. Er verweist dabei wieder auf Scheler, der hervorhebt, daß die religiöse Erfahrung immer ursprünglich und unableitbar sei, und daß der religiöse Seins- und Wertbereich

nie aus der übrigen Erfahrungswelt abgeleitet werden könne, auch nicht durch Idealisierung sondern ausschließlich zugänglich sei durch den religiösen Akt. Auch das böse Gewissen erschließe uns nicht diesen religiösen Seins- und Wertbereich, bringe uns nicht in persönliche Beziehung zu Gott. Der echte Reueakt schaffe hierfür nur die Grundlagen; doch erst auf Grund der Erfassung einer Offenbarung Gottes sei der religiöse Akt nötig.

Der Gewissensgeplagte ahnt und fürchtet Gottesmacht und Gerechtigkeit nicht als eine positive Offenbarung Gottes, sondern als ein negatives Gegenübergestellt werden gegenüber Gott. Stoker tritt hier Newmann entgegen der meint, im Gewissen rede Gott zu uns, und sagt, jede positive Offenbarung sei nur im religiösen Erlebnisse gegeben; im Gewissen sei wesentlich höchstens eine negative Offenbarung Gottes und das positive Erfassen unserer Schuld uns gegeben.

Das böse Gewissen ist notwendig ein „überweltliches", auf Gott bezogenes, „theales" Phänomen, aber nicht unbedingt ein religiöses (auf göttlicher Offenbarung beruhendes, mit Gott persönlich in Verbindung setzendes) Phänomen. Durch die Hindeutung auf Gott ist es wiederum ein nicht nur moralisches Phänomen. Stoker nennt es ein vor-religiöses Phänomen.

Stoker will gegenüber dem Intellektualismus, Intuitionismus und Voluntarismus das emotionale Moment im Gewissen betonen, dem jedoch ein Erkenntnis- und ein Drang-Moment zugeordnet bleibt. Er verwirft auch einen einseitigen Emotionalismus, welcher nur die Gefühlsregungen als solche, die subjektive Gefühlsvibration betont und in ihr den Kern des Gewissens sehen will. Ein Emotionalismus, welcher diese Regungen nicht als Resonanz eines objektiven Tatbestandes, sondern einfach als subjektive Gefühle sieht, muß blind sein für das Wesen des Gewissens. So soll neben dem Prinzip des Emotionalismus das des Objektivismus gewahrt bleiben, der allein der Kraft und Tiefe des Gewissens gerecht zu werden vermag.

Zuletzt kommt Stoker zu einer Umgrenzung und Einteilung des bösen Gewissens. Für das Gewissen kommen nur die moralischen und religiösen Gefühle in Betracht, und zwar von diesen nur diejenigen, welche die moralische Schuld resonieren und be-

kunden. Diese sind durch den objektiven Sachverhalt der Schuld gebunden. Gegenüber der Auffassung, daß Scham und Reue vom Gewissen zu trennen seien, weil es auch außerhalb des Gewissens Scham und Reue gebe, meint Stoker, daß dies wohl zutreffe, doch gehören diese Scham und Reue einer anderen Sphäre an und werden mit anderen Inhalten erlebt. Diese Form der Scham sei von der echten Gewissensscham zu trennen; letztere aber sei nicht nur eine Begleiterscheinung des Gewissens sondern ein echtes Gewissenserlebnis. So müsse auch die Gewissensfurcht von jeder biologischen und sozialen Furcht getrennt werden.

Als die drei Wesensmomente des bösen Gewissens nennt dann Stoker: 1. den Schuldigen (den Gewissensgeplagten), 2. seine vor ihm stehende Verantwortung (den heiligen Richter, Gott, die Strafe), 3. eine hinter ihm stehende Schuldtat. Dazu kommt dann die oben betrachtete Einteilung in: 1. das primäre böse Gewissen, in welchem die Person als ganze Person ihre Schuld erlebt, gegenüber Gott gefürchtet, sich schämt, bereut, und 2. das secundäre böse Gewissen, in welchem diese Einheit sich entzweit hat und wo ein besseres, höheres Ich im Schulderlebnis heraustritt und dem schuldigen Ich Vorwürfe macht, ja selbst ganz drastisch gegen das schuldige Ich auftritt. Das bessere Ich stellt sich neben den heiligen Richter und will die Straffunktion übernehmen und ausüben. Ohne Mitleid mit dem schuldigen Ich zu haben, fängt es an gegen dieses zu toben, zu zürnen, zu wettern und dasselbe zu verachten, zu verabscheuen, ja zu hassen. In diesem secundären Stadium erlebt der Gewissengeplagte etwas wesentlich anderes als in dem primären. Beide Phänomene sind echte Schulderlebnisse, echte Gewissensphänomene; doch das primäre ist viel gründlicher und viel tiefer als das secundäre. Das secundäre muß auf dem primären ruhen, wenn es ein echtes Gewissensphänomen sein soll. „Als ganze Person ungeteilt und einheitlich die Schuld zu erleben; als ganzer Mensch sich vor Gott gestellt zu erleben, ist ungeheuer viel tiefer als Gott, den heiligen Richter, oder (in der Reue) dem liebenden Vater aus den Augen zu verlieren und des heiligen Richters Amt zu übernehmen und sich selbst in die Hände zu nehmen.“[5]) Das Hauptgewicht des Gewissenserlebnisses, sagt

[5]) a. a. O., S. 171.

Stoker, ist nun verlegt von dem geistigen Gefühle, von der tiefsten Sphäre des emotionalen Erlebnisses nach einer weniger tiefen, nämlich der seelischen. Seelische Gefühle regen sich hier und regen sich gegen das arme schuldige Ich. Aber so lange diese seelischen Gefühle nicht fundiert sind in den geistigen Schuldregungen um von daher ihre Kraft und Beruhigung zu erlangen, haben sie mit echten Gewissenserlebnissen nichts zu tun.

Stoker meint, solange der Geistesgeplagte seine Schuld am tiefsten erlebt, ist er wesentlich nicht dazu imstande, noch gegen sich selbst aufzustehen und sich selbst Vorwürfe zu machen; erst da, wo die „ontische Spannung" an Intensität abgenommen hat (was nach einer Weile jeder Gewissensgeplagte bei sich erfährt; denn diese Hochspannung kann keiner auf die Dauer ertragen, die abgemarterten physischen und psychischen Kräfte nehmen dem Erlebnis automatisch die furchtbare Intensität), erst da, wo das Schulderlebnis nicht mehr die ganze Person so überaus gewaltig packt, ist die Möglichkeit gegeben, sich selbst als Objekt zu betrachten, zu verurteilen und zu quälen. Und das Selbstquälen wegen der Schuld kann dem Gequälten nur eine relative, aber keine absolute Befriedigung geben. Durch diese Selbststrafe wird die Schuld nicht aufgehoben. Das secundäre Gewissen kann durchaus „gegenwartgerichtet" sein; es sieht prinzipiell nicht auf Gott oder auf die Schuldtat, sondern nur auf den Urheber der Tat, auf sich selbst. Er ist in einem anderen Sinne gerichtet, wie die primären Gewissenserscheinungen.

So kommt Stoker zu folgender Einteilung der hauptsächlichsten Phänomene des bösen Gewissens:

Einteilung der Ersscheinungsformen des „bösen Gewissens".

Primäres böses Gewissen:

Zukunftgerichtete		Gegenwartgerichtete	
Gewissens-Furcht	vor dem Richter der Verantwortung, der Gerechtigkeit	Gewissens-Scham	wegen der eigenen Bosheit und Schlechtheit
„ Angst		„ Unmutsgefühl	
„ Entsetzen		„ Schuldgefühl	
„ Verzweiflung		„ Verwerflichkeitsgefühl	
„ Kummer		„ Ohnmachtsgefühl	
„ Mißmut		„ Beflecktseinsgefühl	
„ Abhängigkeitsgefühl usw.		„ Sündegefühl usw.	

Vergangenheitgerichtete

Gewissens-Reue	über die Schuldtat
„ Kummer	
„ Trauer	
„ Schmerz	
„ Verdruß	
„ Trübsinn	
„ Abscheu	
„ Ekel	
„ Wut	
„ Zorn	
„ Verzweiflung	
usw.	

Sekundäres böses Gewissen.

Zukunftgerichtete	Gegenwartgerichtete	Vergangenheitgerichtete
	Gewissens-Zorn	gegenüber sich selbst
	„ Selbstgeringschätzung	
	„ Selbstverachtung	
	„ Selbstwut	
	„ Selbsthaß	
	„ Selbstekel	
	„ Selbstabscheu	
	„ Selbstverzweiflung	
	„ Selbstqual	
	(in allen Formen)	

Wir wollen noch kurz ein für Stoker sehr wichtiges Kapitel streifen, das uns namentlich Rée gegenüber bedeutsam erscheint.

C. Reue und Schuldenthebung.

Stoker untersucht hier, wie von einer Gewissensfurcht zu einer Gewissensreue zu kommen sei. Scheler glaubt, daß gerade die Furcht das Moment sei, das den Menschen nicht zur Reue gelangen lasse. Die Furcht lenkt unsere Aufmerksamkeit nach außen auf die nahende Gefahr und läßt den Menschen nicht jene Sammlung finden, welche die Reue voraussetzt. Deshalb könne auch die Reue keine seelische Entwicklungsform der Furcht sein. Stoker meint nun insofern als zu einem Reueakt ein Umschwung notwendig sei, könne man wohl sagen, daß die Furcht die Reue mehr hemmt als entwickelt. Doch in der Furcht liege auch ein anderes Moment. Das „Ich“ werde durch die Furchtsteigerung überwunden und dieses Ich sei gerade das Hemmende für das Gewissen. In der Gewissensfurcht liege ein Zurücktreten des „Ich“ als einer Selbsthilfe vor. Da in der Furcht die Selbstbejahung immer kleiner werde,

verschwinde das Ich in der Furcht immer mehr bis der Rest seines Hochmutes auf den Nullpunkt eingeschrumpft sei und in einer Übergabe in dem Ruf „Gnade“ — oder „Vergebung“ endige. Hier könne also der Umschwung zur Reue, die immer eine vollkommene Hingabe darstellen muß, erfolgen. Da jede Gewissensfurcht ein Schulderlebnis ist, was die soziale und biologische Furcht nicht ist, und da jedes echte böse Gewissen eine neu erwachende Liebe bekundet, da zugleich in diesem Nullpunkt der „Ichbetonung“ plötzlich die Liebe oder die Gnade des heiligen Richters aufleuchten kann, ist hier eine Möglichkeit zum Umschwung der Reue wesensmäßig gegeben.

In Bezug auf die Schuldenthebung betont Stoker im Sinne Schelers, daß die Reue neben der negativen verwerfenden Funktion eine positive, aufbauende Funktion habe. Stoker nennt die Reue in moralischer Hinsicht, eine Form der Selbstheilung der Seele, ja den einzigen Weg zur Wiedergewinnung ihrer verlorenen Kräfte; religiös aber ist sie der natürliche Akt, welchen Gott der Seele verlieh, um zu ihm zurückzukehren, wenn sie sich von ihm entfernte. Die Reue tötet den Lebensnerv der Schuld; sie stoße Motiv und Tat aus dem Lebenszentrum der Person heraus, und mache damit den freien spontanen Beginn den jungfräulichen Anfang in einer neuen Lebensreihe möglich. Er schließt sich wiederum der Schelers'schen Formulierung an, nach der die Reue eine zielmäßige Bewegung des Gemüts angesichts der Schuld und auf jene Schuld hin ist, die sich im Menschen angesammelt hat. Das Ziel dieser Bewegung sei eine emotionale Negation und eine Entmächtigung der Fortwirksamkeit der Schuld, eine geheime Anstrengung, diese aus dem Kern der Person herauszustoßen, um dieselbe „heil“ zu machen.

Gegenüber einer so ausführlichen Behandlung des bösen Gewissens erscheint die Behandlung des guten Gewissens bei Stoker als stiefmütterliche. Stoker begründet das mit einem wesentlichen Unterschied, mit dem ungleich größeren Wert des bösen Gewissens. Er tritt zunächst der Auffassung entgegen, als sei das gute Gewissen nur die Abwesenheit des bösen und sucht dann nach dem eigentlichen Phänomen des guten Gewissens. Zunächst sieht Stoker einen wesentlichen Unterschied darin, daß das böse

Gewissen nicht bei der Verurteilung der Handlungen stehen bleibt, sondern weiterschreitend sich auf die Schuld des Täters selbst richtet, auf die eigene Schlechtheit. Es sei sogar so, daß man sagen könne, je schlechter sich ein Mensch selbst erlebt, desto wertvoller und echter ist das Erlebnis. Das könne man umgekehrt vom guten Gewissen nicht behaupten. Das Erlebnis der eigenen Güte sei eher ein Pharisäertum, wo aber eine absolute Güte da sei, wie bei Gott, da sei es sinnlos von einem guten Gewissen zu sprechen. So sieht Stoker die Möglichkeit eines guten Gewissens nur da, wo eine Möglichkeit zum bösen vorhanden ist. Dennoch sieht er auch das gute Gewissen mit dem bösen Drang im Menschen wesensmäßig verknüpft. Das gute Gewissen kann also nur da als ein echtes Gewissensphänomen vorhanden sein, wo die wirkliche oder prinzipielle Möglichkeit des bösen Dranges besteht. Doch besteht das gute Gewissen nicht nur etwa in der Abwesenheit des bösen, der Seelenunruhe, sondern es betont diese Abwesenheit und ist in dieser Betonung positiv. Z. B. werde jemand einer Tat beschuldigt, an der er vollkommen unschuldig ist; dann tritt ein positives „gutes Gewissen" auf. Das gute Gewissen, betont also nicht die Gutheit der Person, sondern es betont nur, daß sie nicht schlecht sei.

Stoker nennt das gute Gewissen ein moralisches Phänomen im Gegensatz zum bösen Gewissen, das mehr ist als ein nur moralisches Phänomen, das ein ethisch-metaphysisches, ein vorreligiöses ein (theales) Phänomen ist und also eine besondere Stellung zwischen den religiösen und moralischen Phänomen inne hat. Diese Tiefe scheint dem „guten Gewissen" (insbesondere dem nicht religiös bestimmten guten Gewissen) zu fehlen. Das echte gute Gewissen ist eben ein nur moralisches Phänomen. Während das böse Gewissen sich eine Stufe höher zu den religiösen Erlebnissen emporschwingt, bleibt das gute Gewissen in relativeren Sphären und Schichten und ist kein (theales), metaphysisches Phänomen, obwohl es im religiösen Erlebnis in der besonderen Form des religiösen guten Gewissens auftreten kann.

Stoker unterscheidet dann verschiedene Arten des Gewissens, die wir nicht anführen, weil wir die Unterscheidungen für wesentlich halten, sondern nur um deutlich zu machen, wie Stoker sorg-

fältig jeden Sprachgebrauch notiert und ihm einen bestimmten Sinn zu geben sucht. So führt er an:

1. das ruhige Gewissen, in welchem die Abwesenheit der Unruhe des bösen Gewissens positiv erlebt wird;

2. das freudige Gewissen, wo an der Stelle der Reue und Betrübnis über die Schuld eine positive Freude der Nicht-Schuld entsteht, nachdem man im

3. zweifelndem Gewissen, eine Schuld befürchtet hatte;

4. das dankbare Gewissen, welches mehr religiös gestimmt ist und in welchem die Dankbarkeit gegenüber Gott hervortritt, der den Strauchelnden vor Schuld und Sühne bewahrt — und behütet hat — das dankbare Gewissen kann an die Stelle der zukunftsgerichteten Gewissensfurcht treten;

5. das versicherte und vertrauende Gewissen, welches seine Versicherung und Gewißheit der Negation der Schuld in einem religiösen Vertrauen auf Gott fundiert und als Gegenpol der zukunftgerichteten Gewissenverzweiflung im bösen Gewissen betrachtet werden kann. Stoker meint, es sei von besonderem Interesse, daß im guten Gewissen keine gegenwartgerichteten Phänomene zu finden seien, und daß nicht religiös bestimmte Phänomene hier allesamt vergangenheitgerichtet seien, daß nur religiös bestimmte Phänomene sowohl zukunft- wie vergangenheitgerichtet sein können.

In einer metaphysischen Betrachtung wirft Stoker die Frage auf: Woher kommt es, daß wir im schlechten Gewissen unsere Bosheit tief erleben können, und daß das Erlebnis um so wertvoller ist, je tiefer sie erlebt wird, während wir bei einer guten Handlung unsere Güte nicht in solcher Weise erleben können, ja unser Verhalten umso wertloser wird, je stärker wir unsere Güte erleben. Daß ich mich im Gewissen wohl verurteilen, nicht aber loben kann, diese Parteilichkeit, diese Asymmetrie, so antwortet Stoker, liege in der Asymmetrie des Verhältnisses von Gott und Mensch begründet. Wären Gott und Mensch gleiche Größen, so wäre das Gewissen nicht so asymmetrisch; hätte der Mensch nicht alles, sich selbst und seine Existenz, absolut Gott zu verdanken, so wäre das Gewissen nicht so einseitig. Was der Mensch

auch immer Gutes an sich hat, das hat er nicht selbst geschaffen, sondern hat er von Gott, und darum wäre Selbstlob ein Sichzueignen dessen, was Gott allein gebührt. Ist der Mensch aber böse und schlecht, dann hat er die Bosheit selbst verschuldet, sie hat er nicht von Gott, und darum muß er sich selbst verurteilen.

Wegen der reellen Beziehung zum Personalbösen nennt Stoker das gute und das böse Gewissen echte Gewissensphänomene. Im guten Gewissen sieht er eine positive Freude und Ruhe, die in der Verneinung jenes Personalbösen begründet liegt, im bösen Gewissen aber die Unruhe, Scham und Furcht, welche in einer Bejahung und Anerkennung des Personalbösen liegt. Er nennt beide rückwärts gewandte Beziehungen, da das böse Handeln hier schon hinter der Person liegt. Doch kennt Stoker auch eine Beziehung bei der das Böse noch vor der Person liegt, sofern es sich eben um eine in der Zukunft liegende gewollte Tat handelt, so daß noch eine Warnung vor dem Bösen möglich ist. Wird vor dem Personalbösen gewarnt und die Gefahr erkannt, so haben wir ein echtes warnendes Gewissen, das „Halt“ ruft. Wird das Wollen des Personalbösen verneint, so muß eine Möglichkeit zum Personalbösen vorhanden gewesen sein. Bei dieser Verneinung des möglichen Bösen, tritt nicht die Beunruhigung der Warnung auf, sondern eine Beruhigung. Für dieses Erlebnis hat die Sprache keinen adäquaten Namen geprägt. Das warnende Gewissen zeigt also, daß wir wissen, was gut und was schlecht ist. Stoker betont, darin liege gerade der Sinn des warnenden Gewissens, daß wir wissen, daß eine Handlung böse ist und wir sie dennoch wollen können; nur darum sei das warnende Gewissen möglich. Es handelt sich primär nicht um das kognitive Moment des Bewertens einer Handlung, um eine moralische Erkenntnis, sondern um den aktiven bösen Drang, darum, daß ich Böses will. Das negative Erfassen des Bösen ist dabei schon etwas Secundäres.

Stoker formuliert seine Auffassung zuletzt folgendermaßen:

Das echte Gewissen ist die reelle innere Kundwerdung des Personalbösen. Das Personalböse kann im bösen Gewissen als verwirklicht erlebt werden; oder es kann im guten Gewissen als prinzipiell möglich aber reell verneint gegeben sein. Das echte Gewissen ist eine Kundwerdung, keine Kundgabe; denn es ist

unabhängig vom Willen des Menschen, insofern es selbst gegen den Willen des Menschen auftreten kann und nicht beliebig durch den Willen hervorgerufen werden kann. Reell nennt Stoker diese Kundwerdung im Gegensatz zu der rein erkenntnismäßigen inneren Kundwerdung, insofern sie aus den Tiefen der menschlichen Seele entspringt und emotionaler Natur ist.

D. Stokers Stellung zum Entwicklungsgedanken.

Die Auseinandersetzung Stokers mit Rées Empirismus und auch mit den psychologischen Gedankengängen von Elsenhans ist eine ganz prinzipielle. Zunächst fragt er, liegt in einer genetischen Problemstellung, welche das Gewissen nur dann als gültig anerkennen wollte, wenn alle Menschen und alle Völker zu allen Zeiten genau dieselben Gewissensforderungen aufwiesen, genau so, wie alle Menschen und alle Völker immer zustimmen, daß zwei mal zwei gleich vier ist, nicht von vorneherein eine petito principii? Ist es berechtigt das Auge mehr auf das empirisch Zufällige als auf das ewig Wesentliche zu richten und eine graduelle Entwicklung des Menschen vom Tierreich her als selbstverständlich anzunehmen?

Der Sinn dieser Frage liegt darin, daß Stoker neben das Ideal der Allgemeingültigkeit das Ideal der Individualgültigkeit stellen möchte. Im Gewissensphänomen sieht er ein durchaus individual gebundenes Phänomen, und den fundamentalen Irrtum der Empiristen erblickt er in dem Versuch, gerade dieses Phänomens dem Ideal der Allgemeingültigkeit zu unterstellen.

Stoker erkennt eine Entwicklung des Gewissens sehr wohl an; er faßt sie in seinem Sinne folgendermaßen auf: Es gibt vier Formen der Genese in der Psychologie, zwei im Individuum und zwei in der Gemeinschaft:

A. Im Individuum.

a) Eine augenblickliche Entstehung eines psychischen Phänomens oder Prozesses: momento — genetische Form.

b) Die psychische Entwicklung vom Kinde zum Greis: Psychogenetische Form.

B. In der Gemeinschaft.

a) Die psychische Entwicklung der Gemeinschaft, Rasse usw.: phylo-genetische Form.

b) Die psychische Entwicklung von niederen Tierarten bis zur höchsten Menschenart: bio-genetische Form.

Stocker sieht hier also vier Entwicklungsprobleme:

a) ein momento-genetisches,

b) ein psycho-genetisches,

c) ein phylo-genetisches,

d) ein bio-genetisches,

Ferner kommen nur drei Deutungen des Gewissens in Betracht:

1. Das Gewissen als reelle innere Kundwerdung des Personalbösen.
2. Das Gewissen als moralischer Drang.
3. Das Gewissen als moralische Erkenntnis.

Stoker hat die erste Deutung als echt im engeren Sinne anerkannt.

Er meint nun, durch die Verbindung dieser drei Deutungen mit den vier Formen der psychischen Genese würden sich zwölf Probleme der Gewissens-Genesis ergeben. Indem er zunächst vom echten Gewissen spricht, betont er, daß nicht überall, wo es moralische Erlebnisse gibt, ein echtes Gewissensphänomen vorliegt; wie oben gezeigt, sondern nur, wo irgend ein Personalböses reell erscheint, entsteht das echte Gewissen. Die Frage der moralischen Genesis wird hier so zur Frage der Genesis des Bösen. Das echte Gewissen entsteht plötzlich im Individuum. Diese plötzliche Entstehung gehört nach Stoker zum Wesen des Gewissens; deshalb gibt es eine momento-genetische Entwicklung des echten Gewissens. Stoker meint, man könne seine plötzliche Entstehung, seinen Anlaß, sein Verschwinden als solche studieren. Eine psychisch-genetische Entwicklung des echten Gewissens-Phänomens bestreitet Stoker, indem er meint, daß sich wohl das moralische Erkennen und Empfinden mit der Personalentwicklung entwickle, doch das echte Gewissen erscheine bei jeder Äußerung neu, und

zwischen zwei echten Gewissensäußerungen bestehe keine allmähliche Entwicklung. Es gehöre zum Wesen des echten Gewissens, momentan zu entstehen und momentan zu verschwinden.

Ebenso verneint er eine phylo-genetische echte Gewissensentwicklung, weil das echte Gewissen ein rein individuelles personales Erlebnis sei.

Das Gewissen entsteht neu in jeder Person, und obwohl in diesem Gewissen phylo-genetische Elemente aufzudecken sind, sind diese nur da, weil das echte Gewissen ohne moralische Erkenntnis nicht entstehen kann. Diese Erkenntnis kann wohl, phylogenetisch wachsen; eine direkte phylo-genetische Gewissensentwicklung gibt es nicht.

Eine bio-genetische Gewissensentwicklung kann es nach Stoker nicht geben, da das Tier überhaupt amoralisch ist. Das Gewissen entsteht ja nur dort, wo der Mensch mit Personalbösem in reellen Kontakt kommt.

Hier stößt Stoker auf die Frage, wo das Böse als solches denn entstanden sei. Da er das Gewissensphänomen nur im Menschen anerkennt und nicht im Tier, stellt er diese Frage nur in Beziehung auf den Menschen. Er meint, nur metaphysische Spekulation oder religiöse, auf göttliche Offenbarung fundierte Dogmatik könne hier eine Antwort suchen, der Wissenschaft als solche bleibe die Beantwortung dieser Frage wesensmäßig verschlossen.[6]) „Da es keinen Menschen gibt, der sagen kann, er sei sich keiner Schuld bewußt, da also die gesamte Menschheit als solche heute böse, sowohl wie gut“ ist, kann man das erste Inkontaktkommen der Menschen mit diesem Bösen nur an den Anfang der Menschheit setzen. Ob es eine Zeit gegeben hat, wo der Mensch nicht das Personalböse kannte und hatte, oder ob der erste mögliche Mensch schon ebensowohl gut wie böse war, darüber läßt sich nach Stoker nichts aussagen. Damit bringt er seine Auffassung von einer plötzlichen Entstehung des Gewissenserlebnisses in Zusammenhang. Das Böse war ursprünglich nicht im Menschen, sondern es ist katastrophal entstanden.

Bei der Betrachtung des Gewissens als Realisierungsdrang des Idealgesollten ist sowohl eine momento-genetische als auch

[6]) a. a. O., S. 220.

eine psycho-genetische Entwicklung anzunehmen. Stoker stützt sich hier wieder auf Scheler, indem er die Liebe als Urprinzip alles Seienden annimmt, die auch mit den allerersten Menschen gesetzt ist und mit den ersten Menschen als menschlich personale Liebe und Quelle des Gewissensdranges beginnt.

Dieser entsteht also mit dem Menschen als solchem. Das Gewissen als moralischer Drang entwickelt sich momento- und psycho-genetisch.

Das Gewissen als moralische Erkenntnis entwickelt sich:

a) Momento-genetisch, insofern jemand plötzlich zu neuer Erkenntnis erwacht;

b) Psycho-genetisch, insofern sich die moralische Einsicht vom Kind zum Erwachsenen entwickelt; damit vermehren sich auch seine moralischen Erkenntnisse, die er von den Erziehern und Erwachsenen, der Gemeinschaft übernimmt;

c) Phylo-genetisch läßt sich jedoch die Gewissensentwicklung nur nennen, insofern die moralische Erkenntnis als solche loslösbar von der Person ist, nicht mit ihr verschwindet, sondern von Geschlecht zu Geschlecht übertragen wird, sich vermehrt und mit der Gemeinschaft sich entwickelt.

Das Gewissen ist die Stimme der Gemeinschaft im Individuum, insofern dieses gemeinschaftliche moralische Erkenntnis übernommen und ihr zugestimmt hat.

Wenn jedoch das Individuum eigene moralische Einsichten im Gegensatz zu der Gemeinschaft entwickelt, ist sein Gewissen nicht die Stimme der Gemeinschaft in ihm.

Da nur sehr Wenige im Gegensatz zu der Gemeinschaft ihre moralische Einsicht entwickeln, kann man allenfalls allgemein empirisch, nicht aber wesensmäßig sagen: Das Gewissen ist die Stimme der Rasse der Gemeinschaft usw.

Also in diesem Sinne entwickelt sich die Stimme des Gewissens als moralische Erkenntnis psycho- und phylo-genetisch.

Das Gewissen als moralische Regung entwickelt sich nur momento-genetisch, als moralischer Drang (oder Liebe) sowohl momento- als psycho-genetisch, als moralische Erkenntnis momento-, psycho- und phylo-genetisch.

Bio-genetisch entwickelt sich das Gewissen überhaupt nicht. Seine Wurzel sieht Stoker in dem Wesensunterschied von Mensch und Tier, der im Moralischen bestehe. Das echte Gewissen setzt immer eine moralische Erkenntnis und einen moralischen Drang voraus; deshalb sind im echten Gewissen alle Entwicklungsfaktoren und Elemente der moralischen Erkenntnis sowie der moralische Drang empirisch vorhanden. Das echte Gewissen besitzt psycho- und phylo-genetische Elemente; doch diese sind auf indirektem Wege hineingelangt.

Stoker meint, daß diese indirekt hineingelangten Bestandteile, wenn man sie von ihren relativen Entwicklungsbedingtheiten und von der Person losgelöst betrachtet, manchmal fragwürdig erscheinen können.

Zum Sinn der Stoker'schen Gewissensauffassung gehört die personale Gebundenheit des Gewissenserlebnisses. Die Gewissensaussagen sind für die einzelne Person absolut wahr. Doch das Gewissen sagt nicht etwas aus über das allgemein gültige Gute oder Böse, sondern nur über das individuelle Gute oder Böse. Ferner hat es das Gewissen nicht so sehr mit dem erkenntnismäßigen Inhalt seiner Aussage zu tun sondern vielmehr mit einem bösen Prinzip in uns, welches das als böse Erkannte auch wollte. Eine Fehlbarkeit des Gewissens, auf die sich die Empiristen hauptsächlich stützen wollten, scheint ihm da gegeben, wo man vom Gewissen allgemeingültige, für alle Menschen bindende Aussagen erwartet.

Schluß.

Wir haben die Auffassungen von Rée, Elsenhans und Stoker als typische Repräsentanten moderner Gewissenstheorien zum Zwecke des Vergleichs nebeneinander gestellt. Rées empiristische Lehre lehnt alle die großen, entscheidenden Lebensfragen, die das Gewissen uns aufdrängt, als metaphysisch ab, und läßt darum trotz ihrer logischen Schärfe und Klarheit unser Erkenntnisstreben durchaus unbefriedigt. Die psychologische Theorie von Elsenhans wendet sich an entscheidender Stelle dem religiösen Glauben zu. Stoker's phänomenologische Gewissensanalyse führt überall in eine religiöse Metaphysik hinein, ohne diese befriedigend zu begründen.

So weisen alle hier dargestellten Theorien auf das Postulat einer metaphysischen Fundierung der Gewissenslehre hin. Es bleibt die Frage, ob eine solche unmöglich ist, wie Rée meint, oder durch den religiösen Glauben vertreten werden muß, wie Elsenhans anzunehmen scheint. Mögen auch die Versuche einer metaphysischen Begründung der Gewissenslehre bisher, wie etwa die Hypothesen Schopenhauers, unbefriedigend geblieben sein, so hat man doch weder ein Recht noch einen hinlänglichen Anlaß, die große Aufgabe, die hier dem philosophischen Denken gestellt ist, für schlechthin unlösbar zu erklären.

Literaturverzeichnis.

Becher Erich: Die freunddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen (Voit & Comp., Leipzig 1917).

Elsenhans Theodor: Wesen und Entstehung des Gewissens (W. Engelmann, Leipzig 1894).

Kant Immanuel: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (Akademieausgabe).

Rée Paul: Die Entstehung des Gewissens (Carl Dunker, Berlin 1885).

Rée Paul: Der Ursprung der moralischen Empfindungen (Ernst Schweitzner, Chemnitz 1877).

— — — Die Illusion der Willensfreiheit.

Stoker H. G.: Das Gewissen (Friedrich Cohen, Bonn 1925).

Lebenslauf.

Ich bin am 6. Juli 1896 geboren zu Wertingen im Kreis Schwaben und Neuburg, Bayern, als Sohn des Apothekenbesitzers Eugen Bertele und seiner Ehefrau Anna geborene Klaiber. Ich besuchte die Volksschule daselbst. Von 1907—1914 besuchte ich die humanistischen Gymnasien zu Günzburg und Rosenheim. 1914 trat ich am 1. August beim 8. Chevauxleger-Regt. Dillingen als Kriegsfreiwilliger ein. Zum 8. Bad. Inf.-Regt. Nr. 169 übergetreten, rückte ich ins Feld, wo ich am 31. Dezember 1914 schwer verwundet wurde. 14. Juli 1915 wurde ich zum aktiven Leutnant meines Regiments befördert mit dem Patent desselben Datums. Infolge schwerer Kriegsdienstbeschädigung wurde ich 16. November 1917 in den Ruhestand versetzt. 1919 legte ich die Reifeprüfung am Theresiengymnasium in München ab. An der Universität München oblag ich von 1920—1925 philosophischen Studien.

Meine philosophischen Studien förderten hauptsächlich Erich Becher und Clemens Bäumker, meine kunstgeschichtlichen Heinrich Wölftin und meine literaturgeschichtlichen Franz Muncker. Ich bin diesen Lehrern und Führern zu großem Dank verpflichtet.

Hermann Bertele.